INTRODUÇÃO À TEORIA DO CONHECIMENTO

DAN O'BRIEN

gradiva

INTRODUÇÃO À TEORIA DO CONHECIMENTO

CRIAÇÃO EPUB
RELÍQUIA

TRADUÇÃO
PEDRO GASPAR

REVISÃO CIENTÍFICA
AIRES ALMEIDA

gradiva

Índice

Prefácio

Este livro destina-se prioritariamente aos alunos do ensino superior com módulos de Introdução à Epistemologia ou à Teoria do Conhecimento, bem como aos alunos da componente de teoria do conhecimento da disciplina de Filosofia do primeiro ciclo de estudos universitários. Espero, no entanto, poder chegar a um universo de leitores mais vasto. A epistemologia é uma das áreas centrais da filosofia e qualquer pessoa que se interesse por filosofia poderá, espero eu, encontrar aqui uma leitura gratificante.

Ao longo do livro usei vários exemplos retirados da literatura e, em especial, do cinema. As histórias dos filmes e dos livros são frequentemente do conhecimento geral, o que pode dar origem a animadas discussões nas aulas acerca dos aspectos filosóficos do enredo ou da caracterização das personagens de uma obra em particular. Esta interdisciplinaridade deve ser incentivada. A filosofia não deve ser vista como uma disciplina árida e acadêmica, divorciada da vida quotidiana. Tempos houve ao longo da sua história em que tal aconteceu: ocorre-nos de imediato o estereótipo dos filósofos medievais esgrimindo argumentos enigmáticos para determinar quantos anjos caberiam numa cabeça de alfinete. Ainda hoje, se atentarmos em certas revistas filosóficas, podemos observar que muitos artigos de investigação são igualmente idiossincráticos e inacessíveis. Existe o perigo de a filosofia se tornar inacessível e desinteressante para as pessoas que vivem fora dos departamentos de Filosofia das universidades. Os problemas filosóficos que iremos examinar neste livro são aqueles que dizem respeito ao conhecimento — uma noção que faz parte do nosso dia-a-dia. Esses problemas vêm sendo debatidos há milhares de anos e podem ser iluminados quer pela leitura de grandes filósofos do passado, como Platão, Descartes e Hume, quer pela interpretação das obras de escritores e cineastas que são eles próprios confrontados, ainda que indiretamente, com as mesmíssimas questões.

No final de cada capítulo são apresentadas algumas perguntas com o intuito de incentivar o leitor a envolver-se de maneira crítica nestas questões. (Os professores poderão usá-las como perguntas de testes ou como tópicos de discussão nas aulas). E, à medida que for avançando no livro, o leitor pode e deve pensar nos seus próprios exemplos e contra-exemplos, avaliando os argumentos apresentados e considerando até que ponto compreendeu os vários temas e conceitos expostos. Deverá também ter presente que foi incluído um glossário no final do livro no qual é apresentada a explicação de alguns termos-chave; estes termos são assinalados a negrito quando ocorrem pela primeira vez.

De um modo geral, procurei ser neutral, não advogando qualquer teoria epistemológica em particular e apresentando ao leitor as várias respostas alternativas para os problemas em discussão. A espaços, no entanto, poderá transparecer a minha preferência por um certo tipo de abordagem. Mas isto não é mau em si mesmo. Em primeiro lugar, uma tentativa sistemática de não assumir uma posição específica pode gerar um texto excessivamente barricade — demasiados «parece que», «pode ser visto como», «de acordo com alguns», etc. — o que resulta normalmente num estilo pouco fluido e deselegante. Em segundo lugar, nunca devemos perder de vista que estes debates são sempre muito vivos e, de quando em vez, o leitor pode — e deve — discordar de mim; ao fazê-lo, torna-se também um filósofo.

Gostaria de agradecer a alguns amigos que leram e comentaram as versões preliminares deste livro. Bernardette Evans sugeriu várias alterações de estilo e de substância ao texto, revelando um sentido muito agudo para certo tipo de incongruências (em que, como diria Lou Reed, «ele se torna numa ela»). O debate com o Dr. Martin Hall moldou boa parte do livro, e o capítulo 6 em especial — o nosso debate

sobre o fundacionalismo dura há já quase uma década. Um agradecimento especial a Matthew Gidley, que, não sendo filósofo, declarou não ter entendido uma linha do livro e sentir-se, durante a sua revisão do texto, como um cão a quem tivessem acabado de contar uma anedota. (O que é um comentário muito wittgensteiniano, embora eu não lho possa dizer visto que ele já considera o livro «um argumento de peso a favor do alistamento no serviço militar».) Vários leitores da lista de discussão Philos-L sugeriram exemplos pertinentes. Obrigado também a Max Kolbel, a Laurence Goldstein e a Rob Hopkins pelos seus comentários sobre capítulos específicos, e a Dan O'Bannon por me autorizar a citar os diálogos do seu filme *Dark Star*. Obrigado ainda a Elizabeth Molinari, Ellen McKinlay, Emma Hutchinson, Andréa Dugan, Ann Bone e John Thompson da editora Polity. Este é o meu primeiro livro e não teria sido possível escrevê-lo sem o apoio e o estímulo de Greg McCulloch e Harold Noonan durante os meus estudos de pós-graduação. Os meus alunos, em especial os que frequentaram a minha disciplina de Teoria do Conhecimento Empírico (2001-4), tiveram grande influência no meu interesse pela epistemologia e por grande parte dos temas deste livro. Tenho de admitir que «Teoria do Conhecimento Empírico» poderá parecer um tema um pouco árido — menos aliciante do que o Existencialismo, talvez, ou do que a Filosofia da Mente ou a Estética — mas atrevo-me a dizer que o interesse manifestado por muitos destes alunos, bem como os seus contributos durante as aulas, tornaram estas aulas divertidas. O presente livro procurará dar continuidade ao espírito dessas aulas.

PARTE I

INTRODUÇÃO AO CONHECIMENTO

1
A teoria do conhecimento

1 Epistemologia

A teoria do conhecimento levanta certas questões muito amplas e profundas acerca dos sujeitos de conhecimento e do conhecimento em si. O que é conhecer? Como distinguir o conhecimento da mera crença? E será o conhecimento possível? A teoria do conhecimento é também designada epistemologia, a partir da palavra grega para conhecimento, *episteme*. A epistemologia tem uma longa história: à medida que avançarmos na leitura deste livro iremos envolver-nos num diálogo que começou há mais de dois mil anos. No capítulo que se segue iniciaremos a nossa análise do conhecimento recorrendo a Platão (c. 428-347 a. C.), e ao longo da nossa investigação iremos ver o que os grandes pensadores do passado nos disseram: René Descartes (1595-1650) e David Hume (1711-1776) assumirão especial relevo. A epistemologia continua a ser uma área de investigação vibrante, e muitas das posições e teorias que iremos examinar surgiram nas últimas décadas. Este interesse persistente na epistemologia é um reflexo da enorme importância que o conhecimento tem nas nossas vidas. Em primeiro lugar, é instrumentalmente útil: recorrendo ao conhecimento científico, por exemplo, procuramos explicar, controlar e prever o comportamento do mundo natural. Segundo, mesmo quando não tem utilidade prática, o conhecimento continua a ser encarado como algo que vale a pena obter. É bom em ***si mesmo.*** Quando, no filme *A Fúria da Razão* (1971), um criminoso é obrigado a entregar a sua arma ao Inspector Harry Callahan, procura depois saber se Harry ainda tinha alguma bala na pistola ou se estivera apenas a fazer ***bluff*** — «Tenho de saber.» Esta informação não terá qualquer utilidade prática para o bandido — visto encontrar-se já detido, em qualquer dos casos — mas é um conhecimento que ele persegue, ainda assim.

A epistemologia e a metafísica são os dois tópicos centrais da filosofia. A primeira prende-se com a natureza e a possibilidade do conhecimento; a segunda diz respeito à natureza daquilo que existe. Alguns exemplos de questões metafísicas são: existirão coisas não-físicas? Poderão existir outras mentes além da nossa? E será que Deus existe? Veremos como todas estas questões se entrecruzam com as nossas investigações epistemológicas. A par da epistemologia, iremos, pois, estudar algumas questões metafísicas. A epistemologia está muito intimamente relacionada com outras áreas da filosofia, pelo que seremos introduzidos a alguns temas da filosofia da mente, da filosofia da religião e da ética.

2 A estrutura do livro

2.1 Parte I: Introdução ao conhecimento

Para estudar um dado assunto, precisamos de ter uma ideia preliminar do gênero de coisas que vamos investigar. As biólogas têm de saber do que tratam quando falam de «armadilhos», «células» ou «mitocôndrias». O mesmo vale para as epistemólogas: estas, no entanto, ocupam-se de conceitos como conhecimento, justificação e crença, e do modo como estes se relacionam entre si. Aqui e no próximo capítulo começaremos a debruçar-nos sobre o que realmente significa «conhecimento», ao passo que no

resto do livro iremos investigar a natureza do conhecimento e os problemas a ele associados. Ocupar-nos-emos, em primeiro lugar, do conhecimento factual. Eu posso saber que Glasgow fica na Escócia, que as *Meditações* foram escritas por Descartes e que Berenice usa o cabelo à tigela. Este gênero de conhecimento é por vezes designado «saber-que» ou «conhecimento proposicional»; «proposicional» porque é expresso em termos do conhecimento que eu tenho de certas **proposições** ou pensamentos verdadeiros: sei que a proposição «Glasgow fica na Escócia» é verdadeira. Para além dos termos «sei que», o conhecimento factual é expresso através de locuções como «sei porque», «sei onde», «sei quando», «sei se», «sei quem» e «sei o que». Tais modos de falar indicam que temos conhecimento de certos factos: sabendo onde deixei as minhas chaves, sei que elas estão no café; sabendo quando começa o programa, sei que ele começa às nove da noite. Este tipo de conhecimento pode igualmente ser expresso sem recurso ao verbo «saber». Posso dizer que «as minhas chaves estão ali no café» ou que «o programa está a começar agora». Estas afirmações não deixam de ser expressões de conhecimento factual.

Há outros tipos de conhecimento além do conhecimento factual. Um deles é o «saber-como»: eu sei como andar de bicicleta e como fazer uma tequilha *sunrise*. Este tipo de conhecimento é por vezes designado «conhecimento por aptidão». Precisamos de ser cuidadosos neste ponto, pois é possível que eu tenha este gênero de conhecimento sem possuir a aptidão em causa. Posso ser impedido de exercer uma dada aptidão por constrangimentos de ordem prática, ainda que saiba como fazê-lo: posso ser impedido de andar de bicicleta por ter perdido momentaneamente o equilíbrio ou de fazer uma tequilha ***sunrise*** por já não ter mais groselha. Saber como fazer certas coisas pode implicar a posse do conhecimento factual. Para eu saber jogar *snooker*, tenho de saber que a bola azul vale cinco pontos e que tenho de embolsar uma bola vermelha antes de poder embolsar uma bola de cor. Outras aptidões, porém, não requerem o conhecimento de quaisquer factos. Posso desempenhar ações básicas como andar, nadar ou falar sem ter de saber que tenho de fazer movimentos específicos com o meu corpo ou boca para esse efeito: é possível «saber como» sem o conhecimento preposicional relevante.

Um terceiro tipo de conhecimento é o conhecimento por contacto. Conheço fulana porque já estive com ela; conheço aquela melodia porque já a ouvi; e conheço o parque natural do Gerês porque já lá estive. Posso possuir tal conhecimento sem saber quaisquer factos acerca destas coisas. Posso, por exemplo, conhecer uma melodia sem saber como se chama, ou sem que tenha quaisquer crenças a seu respeito; conheço-a, pura e simplesmente. Outras línguas empregam termos distintos para designar este tipo de conhecimento. Em francês, aplica-se o verbo ***«savoir»*** para referir o conhecimento factual e *«connaitre»* para designar o conhecimento por contacto. Em alemão os verbos relevantes são *«wissen»* e *«kennen»*[1]. Assim, o conhecimento pode envolver contacto; diferentes aptidões práticas, intelectuais ou físicas; e o conhecimento de certas verdades ou factos. Este livro ocupa-se essencialmente deste terceiro tipo de conhecimento.

2.2 Parte II: Fontes do conhecimento

O conhecimento factual pode ser adquirido de diversas maneiras. É possível tomar conhecimento de certas verdades apenas pensando sobre o assunto em questão. Sei que não existem triângulos com tantos lados como um quadrado. Não preciso de desenhar uma sucessão de triângulos e quadrados para saber que assim é; basta-me usar o meu poder de raciocínio. Este tipo de conhecimento é designado conhecimento *a priori* (significando isto *anterior à experiência)* e será o tema do capítulo 3. No entanto, este livro centrar-se-á no conhecimento que é adquirido por meio da experiência, ou aquilo a que se chama conhecimento empírico ou *a posteriori* (o que significa *a partir da experiência)***.** Há duas fontes

possíveis para este tipo de conhecimento: pode ser obtido por meio da nossa própria percepção do mundo (capítulo 4), ou ouvindo o que os outros dizem ou lendo o que escreveram (capítulo 5).

2.3 Parte III: Justificação

Tradicionalmente, considera-se que o conhecimento requer justificação: para eu ter conhecimento, preciso de ter crenças verdadeiras e boas razões ou justificações para as sustentar. Na Parte III focaremos a nossa atenção neste conceito-chave de justificação. Mas primeiro precisamos de distinguir cuidadosamente o sentido epistemológico de «justificação» de outras acepções do termo. A ideia fundamental — que iremos depois desenvolver (e questionar) — é a de que as minhas crenças são epistemologicamente justificadas se eu tiver boas razões para pensar que são verdadeiras.

A principal função da justificação é constituir um meio para aceder à verdade […]. Se a justificação epistémica não fosse conducente à verdade […], se a descoberta de crenças epistemicamente justificadas não aumentasse substancialmente a probabilidade de descobrir novas crenças verdadeiras, então, a justificação epistémica seria irrelevante para o nosso objetivo cognitivo principal e o seu valor seria duvidoso. (Bonjour, 1985, pp. 7-8)

Há, no entanto, formas não-epistémicas de avaliar as crenças. O facto de eu possuir certas crenças pode ajudar-me a ser bem-sucedido de diversas maneiras. Há pessoas que acreditam que o pensamento positivo pode ajudar-nos a recuperar de uma doença. Se eu pensar desta maneira, poderei, talvez, enfrentar melhor uma situação desse tipo, no caso de vir a adoecer (mesmo que tais crenças sejam falsas). Num certo sentido, um pensamento deste tipo pode justificar-se atendendo aos benefícios que daí resultarão para o meu estado de espírito. Poder-se-á chamar a isto uma justificação pragmática por oposição à justificação epistémica. Há um argumento filosófico para acreditar na existência de Deus que assenta neste conceito de justificação (que iremos examinar na secção 4 do capítulo 15). A chave deste argumento é que devemos acreditar em Deus, não porque haja boas provas da Sua existência, mas em virtude das compensações que semelhante crença nos traria caso se revelasse verdadeira; o que significaria, por exemplo, que feríamos uma vida eterna no paraíso.

Há outros tipos de justificação que importa distinguir da noção epistémica. Podemos ter aquilo a que se pode chamar uma justificação «pós-factual». Na peça *Um Eléctrico Chamado Desejo,* Stanley Kowalski acha que sobreviveu à batalha de Salerno por ter acreditado na sorte.

> Stanley: Sabes o que é a sorte? A sorte é acreditar que se tem sorte. Por exemplo, quando eu estava em Salerno, acreditava que tinha sorte. Achava que havia uma chance em cinco de me safar mas que eu ia conseguir sobreviver … e consegui. Se queremos sair vencedores desta corrida de ratos temos de acreditar que temos Sorte. (T. Williams, 1962, p. 216)

Stanley sobreviveu mesmo e, nesse sentido, existe uma perspectiva em que esta crença era justificada, justificando-se na medida em que se tornou verdadeira. Não tinha, no entanto, justificação epistémica alguma, pois Stanley não tinha qualquer razão fundamentada para acreditar que seria um dos afortunados sobreviventes — as suas chances de sobreviver eram poucas (como ele próprio admite) — tinha apenas fé. Pode haver também razões de ordem eminentemente ética para sustentar certas crenças. Podemos dizer que se justifica acreditar naquilo que uma amiga nos diz simplesmente porque é nossa amiga. Neste caso, a justificação poderá não ser pragmática nem epistémica: pode não nos trazer benefício algum, e a pessoa em questão talvez nem devesse merecer a nossa confiança. Ainda assim, não deixa de haver um sentido em que faríamos bem em aceitar o que ela nos diz. Temos, pois, de ter o

cuidado de nos focarmos num tipo de justificação que seja «conducente à verdade», e não nestas formas não-epistémicas.

Iremos deter-nos em dois debates acerca da justificação epistémica. Em primeiro lugar, o debate relativo à sua fonte. Os empiristas sustentam que a justificação das nossas crenças se baseia na nossa experiência perceptual do mundo. São fundacionalistas porque, do seu ponto de vista, essa experiência constitui os fundamentos justificatórios de todas as nossas crenças empíricas (capítulo 6). Os coerentistas negam esta tese. Para eles, uma crença particular é justificada se for consistente com o resto das nossas crenças; a experiência não desempenha aqui uma função justificatória (capítulo 7). Em seguida, examinaremos o debate entre o internismo e o externismo. Tradicionalmente, o conhecimento consiste numa crença verdadeira justificada e, para que uma crença seja justificada, o sujeito tem de ser capaz de refletir sobre as razões que justificariam que a sua crença seja verdadeira. Este é um argumento internista: o que distingue o conhecimento de uma crença verdadeira é algo que é cognitivamente acessível ao sujeito. Contudo, esta perspectiva foi recentemente contestada pelos externistas, que sustentam que um sujeito não tem de ser capaz de refletir sobre o que é que distingue o seu conhecimento de uma crença verdadeira (capítulo 8).

2.4 Parte IV: Cepticismo

Nas partes I, II e III do livro partiremos do princípio de que possuímos, efectivamente, conhecimento empírico, e investigaremos o tipo de justificação que as nossas crenças deverão ter para tal. Na parte IV, porém, esta suposição será questionada. Há certos argumentos de natureza «céptica» que ameaçam todas as nossas pretensões ao conhecimento. O cepticismo pode ser localizado, incidindo numa categoria de factos em particular: há aqueles que defendem, por exemplo, que não podemos ter conhecimento algum sobre Deus. Mas também pode ser global, afirmando que não podemos ter conhecimento algum acerca seja do que for. Descartes avança um argumento importante a favor desta conclusão; desde então, a epistemologia tornou-se a disciplina central da filosofia, que passou a ter como tarefa primordial aplacar as preocupações cépticas suscitadas por este pensador. No capítulo 9 debruçar-nos-emos sobre o cepticismo cartesiano («cartesiano», a partir do nome de Descartes), e examinaremos algumas das tentativas que foram feitas para o refutar. Como veremos, Descartes não era ele próprio um céptico, e apresentou uma refutação do seu próprio cepticismo. A maior parte dos filósofos, porém, não considera os seus argumentos positivos convincentes. No capítulo 10 examinaremos o argumento de Hume sobre a tese de que não temos conhecimento do que não é observado. Ao contrário de Descartes, Hume não considera que o seu cepticismo possa ser refutado. A conclusão que ele retira daqui é que não nos devemos preocupar com a exigência de apresentar uma teoria filosófica sobre como o nosso pensamento empírico pode ser justificado — pois não pode; em vez disso, devemos ocupar-nos da tarefa científica de apresentar uma explicação causai para o facto de termos as crenças que temos. Podemos ver nesta estratégia a inspiração para o moderno projeto da epistemologia naturalizada (capítulo 11).

Para dar conta da importância histórica e metodológica do cepticismo cartesiano, grande parte dos manuais e cursos de epistemologia começam por analisar este tópico. Neste livro, porém, enveredarei por um caminho diferente. O espectro do cepticismo será suscitado na parte IV do livro, depois de discutidas as fontes do conhecimento e a estrutura e natureza da justificação. A razão que justifica esta abordagem é dupla. Primeiro, ninguém acredita verdadeiramente nos argumentos cépticos: «'o céptico' é acima de tudo uma construção literária, uma personificação de certos argumentos desafiadores, mais do que um opositor na vida real» (M. Williams, 2001, p. 10). O tema do cepticismo é algo paradoxal: os argumentos de Descartes e Hume são logicamente persuasivos — o raciocínio parece ser sólido (ver

inferência) — no entanto as conclusões cépticas a que nos conduz são psicologicamente muito difíceis de aceitar. Em segundo lugar, dei-me conta de que começar com o cepticismo pode promover um certo tipo de atitude pouco construtiva. Se nos deixarmos persuadir pelos argumentos cartesianos — e não conseguirmos encontrar uma maneira de os rebater —, correremos o risco de não levar a teoria do conhecimento a sério: «Se não podemos aceder ao conhecimento, então, qual o interesse em estudar tal noção?» Neste livro, no entanto, iremos investigar conceitos como percepção, testemunho e justificação num sentido que nos permita ver como eles fundamentam o conhecimento, um conhecimento que se presume possuirmos. À medida que formos progredindo no livro, as preocupações cépticas começarão a insinuar-se, assumindo plena expressão na parte IV. Por esta altura, no entanto, teremos adquirido uma concepção rica das noções epistemológicas relevantes, o que nos permitirá não só compreender melhor o cepticismo, como descobrir a melhor maneira de o contrariar.

2.5 Parte V: Áreas do conhecimento

Por fim, consideraremos a função epistémica da memória (capítulo 12), bem como se podemos ou não ter conhecimento acerca das mentes dos outros (capítulo 13), da moral (capítulo 14), e de Deus (capítulo 15). O principal propósito destes capítulos finais é aclarar as noções epistemológicas apresentadas nas primeiras quatro partes do livro; voltaremos a debruçar-nos, pois, sobre o problema das fontes do conhecimento, da justificação e do cepticismo. Estes capítulos funcionarão também como introduções úteis à filosofia da mente, à ética e à filosofia da religião.

3 Leituras e estudos complementares

No final de cada capítulo irei sugerir algumas leituras complementares, que poderão ser de vários tipos. A maior parte dos estudos de filosofia é publicada, não em livros, mas em revistas. *Journal of Philosophy*, *Analysis e Philosophical Reviezv*, entre muitas outras revistas, publicam regularmente artigos importantes na área da epistemologia. A maior parte destes títulos é hoje acessível por via eletrônica através da internet, pelo que devemos procurar informar-nos na nossa biblioteca sobre todas as possibilidades de acesso aos mesmos por esta via. A internet tem vindo a tornar-se cada vez mais útil e há múltiplas revistas, *e-books* e *websites* disponíveis *online* consagrados aos temas epistemológicos. Segue-se uma pequena lista de hiperligações úteis. Outras, mais específicas, serão referidas nas respectivas secções de bibliografia aconselhada.

Página sobre epistemologia de Keith DeRose:
http://pantheon.yale.edu/~kd47/e-page.htm
Links sobre epistemologia:
www.epistemlinks.com/
The Epistemology Research Guide:
www.ucs.louisians.edu/~kak7409/EpistemologicalResearch.htm
Certain Doubts (blogue sobre epistemologia):
www.missouri.ed-kvanvigj/certain_doubts/

Existe, no entanto, um problema de controlo de qualidade com a internet, pelo que faremos bem em

consultar os nossos orientadores ou professores sobre a qualidade dos materiais obtidos por essa via.

As compilações ou antologias de artigos fundamentais poderão também revelar-se muito úteis. Nas secções de leituras complementares indicarei aquelas que versam sobre pontos específicos. Segue-se uma pequena lista de algumas antologias em língua inglesa que cobrem a maior parte dos tópicos das partes I-IV deste livro.

S. Bernecker e F. Dretske (eds.), *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology* (2000).

E. Sosa e J. Kim (eds.), *Epistemology: An Anthology* (2000). E. Sosa (ed.), *Knowledge and Justification* (1994).

L. Pojman (ed.), *The Theory of Knowledge* (2003).

Alcoff (ed.), *Epistemology: The Big Questions* (1998).

Há bons manuais e compêndios que fornecem tanto um resumo das questões-chave como interpretações filosóficas originais. Este é o objetivo do meu livro, e recomendo os seguintes pela mesma razão.

R Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (1998).

J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology* (1985). N. Everitt e A. Fisher, *Modem Epistemology: A New Introduction* (1995).

A. Morton, *A Guide Through the Theory of Knowledge* (1977).

M. Williams, *Problems of Knowledge: A Criticai Introduction* (1995).

J. Dancy e E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology* (1992), é ainda uma útil enciclopédia que contém entradas breves relativas a todas as questões importantes que iremos analisar.

2
O que é o conhecimento?

1 Análise filosófica

O diálogo que se segue é o começo de uma conversa que costumo ter com um amigo enquanto jogamos uma partida de *snooker*.

Andy: Então, quem é o melhor jogador de sempre?
Dan: Isso é óbvio: O Alex «Hurricane» Higgins.
Andy: Como é que pode ser? Ele só ganhou dois campeonatos do Mundo; o Stephen Hendry ganhou sete.
Dan: Os melhores jogadores nem sempre ganham mais jogos.
Andy: Então como é que eu posso saber quem é o melhor jogador?
Dan: Vendo qual é o que tem mais olho para o jogo.
Andy: Isso só pode ser aquele que ganha mais jogos.
Dan: Não, é o jogador que faz as jogadas em que mais ninguém seria capaz de pensar.
Andy: Isso não pode ser assim. Ninguém optaria por fazer a minha última jogada, e no entanto não sou o melhor jogador de *snooker* de todos os tempos.

O que se está aqui a fazer é determinar o que é que entendemos por «o melhor jogador», para depois, caso estejamos de acordo sobre isto, podermos ver qual é o jogador real que encaixa nesta descrição. É nisto que consiste a análise filosófica. Ao prosseguirmos esta análise, procuramos formular regras que especifiquem ao que é que os nossos **conceitos** se aplicam; ou, dito de outro modo, procuramos determinar as **condições necessárias e suficientes** para a aplicação dos nossos conceitos. Muitos conceitos são fáceis de analisar. Podemos perguntar-nos o que é um carburador e analisar o uso que fazemos do termo «carburador» para obter uma resposta correta a essa questão. Ao fazê-lo, podemos concluir que o termo se refere a um mecanismo de um motor que faz a mistura do ar com a gasolina para que haja uma combustão eficaz. Isto dá conta do que é um carburador. Outras análises, no entanto, são mais difíceis de realizar. Neste capítulo iremos investigar algumas das reviravoltas a que a análise do conceito de CONHECIMENTO esteve sujeita ao longo do tempo, bem como alguns dos problemas com que se confrontou. (Os nomes dos conceitos irão aparecer em letras maiúsculas mais pequenas.)

2 A definição tripartida do conhecimento

Temos muitas crenças acerca do mundo e partimos do princípio de que boa parte delas é verdadeira. É importante notar, no entanto, que ter uma crença verdadeira não equivale necessariamente a ter conhecimento. Posso ter crenças verdadeiras acidentalmente. Posso acreditar que o Xavier é espanhol por pensar incorretamente que os espanhóis são as únicas pessoas que têm nomes começados por «X». Posso estar certo — o Xavier é espanhol — mas tive sorte do ponto de vista epistémico; a minha crença

revelou ser verdadeira apesar de o meu raciocínio ser incorreto. Uma análise do conhecimento deve excluir acasos deste tipo e mostrar porque é que eles não constituem conhecimento. Para isso, considera-se que o conhecimento consiste numa crença verdadeira *justificada*. Para que eu saiba que o Xavier é espanhol é preciso que se verifiquem as seguintes condições:

1. É verdade que o Xavier é espanhol.
2. Tenho de acreditar que ele é espanhol.
3. A minha crença tem de ser justificada.

E, mais geralmente: um sujeito S sabe que ***p,*** se se verificar que:

1. p é verdade.
2. S acredita que *p*.
3. S tem uma justificação para a sua crença de que *p*.

Esta é a análise ou definição tripartida do conhecimento. As três condições são individualmente necessárias para o conhecimento — o conhecimento consiste sempre numa *crença, verdadeira, justificada* — e são conjuntamente suficientes para que haja conhecimento, isto é, o conhecimento existe sempre que sejam satisfeitas estas três condições.

O conhecimento é construído com base na crença — para saber que ***p,*** temos de acreditar que *p* — e as crenças só podem traduzir conhecimento se forem satisfeitas certas outras condições. Uma dessas condições é que as nossas crenças sejam verdadeiras. Argumentámos, no entanto, que isso não é suficiente, visto podermos ter crenças acidentalmente. A justificação também é, portanto, necessária. Em que consiste a justificação é uma questão altamente controversa, que iremos explorar neste capítulo e ao longo do livro. Começaremos pela sugestão plausível de que temos crenças justificadas quando temos boas razões para pensar que as nossas crenças são verdadeiras, isto é, quando temos provas sólidas que as sustentem. As raízes desta explicação remontam aos diálogos de Platão, escritos há mais de 2000 anos.

TEETETO: […] uma vez ouvi dizer que a crença verdadeira acompanhada de uma explicação racional é conhecimento, ao passo que a crença verdadeira não acompanhada de uma explicação racional é distinta do conhecimento. (Platão, 1987, 201 c-d)

Semelhante concepção de justificação e conhecimento é um mero ponto de partida, que reclamará, sem dúvida, maior elaboração, e que podemos mesmo ser levados a rejeitar. Nas três secções seguintes iremos testar a análise tripartida do conhecimento considerando o modo como aplicaríamos os conceitos de CONHECIMENTO, JUSTIFICAÇÃO e CRENÇA em cenários reais e hipotéticos. Se pudermos imaginar um caso de crença verdadeira sem conhecimento, ou de conhecimento sem crença verdadeira, então, teremos uma indicação de que a nossa análise é incorreta.

3 Serão a justificação e a crença necessárias ao conhecimento?

Nesta secção iremos questionar a premissa de que a crença e a justificação são necessárias ao

conhecimento. Gosto de jogar xadrez e tenho uma certa intuição para este jogo. Na partida que estou a jogar neste momento no meu computador, creio poder forçar um xeque-mate em meia dúzia de jogadas, mas não consigo descobrir como. Não me é possível apresentarmos as razões por que penso haver aqui uma sequência de jogadas vitoriosa; simplesmente, parece-me ser esse o caso. Recorro então à ajuda de um amigo que é muito melhor jogador de xadrez do que eu e que, tal como eu pensava, me mostra as jogadas corretas. Numa situação deste tipo, sinto-me tentado a dizer: «Eu bem te disse, eu *sabia* que estava em posição de ganhar.» Isto não significa que eu apenas tenha conhecimento quando descubro as jogadas vitoriosas; eu tinha o conhecimento «desde o primeiro momento», ainda antes de o meu amigo ter apresentado a justificação para a minha pretensão. A crença verdadeira é, portanto, suficiente para o conhecimento; a justificação nem sempre é necessária.

O leitor poderá estar agora preocupado a pensar que uma explicação deste tipo permite que um palpite correto seja tomado por conhecimento. Mas não tem razão para isso. Eu não sabia que a moeda que atirei ao ar iria cair de cara para cima, ainda que tivesse alvitrado corretamente que tal iria acontecer. Não obstante, essa possibilidade pode ser aceite por aqueles que consideram que a hipótese anterior indica que uma crença verdadeira é condição suficiente para o conhecimento. No caso da moeda, eu não acredito que a moeda irá cair com a cara voltada para cima; trata-se de um mero palpite. Uma crença requer algum tipo de empenho sério por parte do sujeito — tenho mesmo de pensar que ela é verdadeira — e um palpite não traduz esse gênero de empenho. Eu não sabia que a moeda iria cair com a cara voltada para cima porque nem sequer tinha a crença relevante. No jogo de xadrez, no entanto, não me limito a fazer um palpite: acredito fortemente que há uma sequência de jogadas vitoriosas à minha disposição. Há casos, portanto, em que posso ter conhecimento sem ter justificação para as minhas crenças verdadeiras. (No capítulo 8 continuaremos a investigar se podemos ter conhecimento sem justificação.)

Consideremos agora a maneira como normalmente falamos acerca do conhecimento e da crença. Seria bizarro dizer: «Sei que hoje é quarta-feira e acredito que é quarta-feira.» Pode argumentar-se que, quando adquirimos conhecimento, perdemos a crença relevante, ou seja: o conhecimento *substitui* a crença. Ao sentir o cheiro de um pão de alho poderei dizer: «Eu não acredito que será saboroso, eu sei que será.» Estes exemplos sugerem que o conhecimento é incompatível com a crença, isto é, que podemos ter uma coisa ou outra, mas não ambas simultaneamente. Parecem indicar também, embora de modo menos evidente, que é por vezes possível ter conhecimento sem ter crença. O exemplo que se segue, adaptado de Colin Radford (1966), vem apoiar esta linha de reflexão.

Quando eu era mais novo, a minha avó costumava passear comigo pelo seu jardim e ensinava-me os nomes de muitas plantas; essas tardes, no entanto, foram largamente esquecidas por mim e hoje penso não saber grande coisa acerca de plantas. Uma noite, porém, ao assistir a um concurso televisivo chamado *University Challenge,* deparo com um quadro de escolha múltipla com imagens de flores, e as respostas que lanço à televisão estão todas corretas (para grande espanto dos meus amigos). Para mim, estas respostas são meros palpites: «Não sei bem, aquilo é uma genciana, e aquilo ali é — hummmm — um nastúrcio». Eu não acredito que estas sejam as respostas certas, ainda que elas estejam reiteradamente corretas. Penso que estou apenas com muita sorte. Todavia, neste caso parece ser plausível afirmar que disponho, efectivamente, de conhecimento: o conhecimento que adquiri com a minha avó. Pode haver, portanto, conhecimento sem crença. (Pode mesmo? E pode haver conhecimento sem justificação? Serão estes exemplos realmente convincentes?)

4 Os casos de Gettier

O ataque mais influente que foi feito à análise tripartida encontra-se no artigo de Edmund Gettier, «A Crença Verdadeira Justificada é Conhecimento?» (1963). Este autor propôs certas situações hipotéticas em que as pessoas têm crenças verdadeiras justificadas apesar de não terem conhecimento. Se estes exemplos forem convincentes, então, isso mostraria que o conhecimento não pode ser identificado com a crença verdadeira justificada. Os casos imaginados por Gettier são contra-exemplos à análise tripartida. Gettier não questiona se a justificação, a verdade e a crença são necessárias ao conhecimento; afirma que elas não são conjuntamente suficientes: estas três condições podem ser todas satisfeitas sem que o sujeito tenha conhecimento. Eis um exemplo ao estilo de Gettier. A partida de futebol entre Inglaterra e Alemanha está a ser transmitida no café ao fundo da minha rua. Ao ouvir um coro de aplausos, convenço-me de que a Inglaterra acabou de marcar, e marcaram mesmo: o resultado é agora 1-0. A minha crença é verdadeira e também justificada: o clamor que vem lá de dentro dá-me boas razões para pensar que a equipa inglesa acabou de marcar um golo. No entanto, os aplausos que ouvi tinham afinal origem no bar em frente, que não tem televisão e onde, em vez disso, está a decorrer um concurso de *karaoke***.** É uma mera coincidência que o cantor do bar em frente tenha acabado a sua arrebatada versão de *I Will Survive* ao mesmo tempo que a Inglaterra marcava um golo. A minha crença verdadeira é, portanto, fruto da sorte e por essa razão não equivale a conhecimento. Este exemplo mostra que podemos ter crenças verdadeiras justificadas acidentalmente, e que a definição tripartida não apresenta, por isso, condições suficientes para o conhecimento.

Outro exemplo deste gênero pode ser encontrado na peça de Oscar Wilde, *A Importância de se Chamar Ernesto***.** Algernon tem um amigo que pensa chamar-se «Ernesto». O seu verdadeiro nome, no entanto, é Jack. Na primeira cena, Algernon espreita o interior da cigarreira do amigo e encontra a inscrição: «Para o meu querido Tio Jack, com muito amor da sobrinha Cecília.» Jack tem de admitir que esse é o seu verdadeiro nome. Algernon não acredita nele e apresenta provas que justificam que o seu nome tem de ser Ernesto.

> Sempre me disseste que te chamavas Ernesto. Apresentei-te a toda a gente como Ernesto. Respondes pelo nome de Ernesto. Tens cara de Ernesto. És a pessoa com o ar mais «ernesto» que eu já conheci em toda a minha vida. É perfeitamente absurdo dizeres que não te chamas Ernesto. Vem nos teus cartões e tudo. Aqui está um: «Sr. Ernesto Worthing, B. 4, The Albany». Vou guardar isto como prova de que te chamas Ernesto, para o caso de alguma vez o tentares negar a mim, à Gwendolyn ou a quem quer que seja. (Wilde, *The Importance of Being Earnest*, 1995, ato I)

No final da peça, Jack descobre que foi efectivamente batizado com o nome Ernesto. Algernon tem uma crença verdadeira justificada, a qual foi, no entanto, ditada pela sorte; o facto de Jack ter adotado o nome Ernesto resulta de uma enorme coincidência na história contada por Wilde. Ele não sabe, portanto, que o nome do seu amigo é Ernesto. Mais uma vez, temos um contra-exemplo à definição tradicional: um caso de crença verdadeira sem conhecimento. (O leitor poderá agora imaginar um exemplo de Gettier inventado por si e tê-lo presente à medida que avançarmos na matéria do deste capítulo, a fim de avaliar como as respostas da secção que se segue poderiam aplicar-se a esse exemplo em particular.)

Iremos ver quatro tipos de resposta a Gettier: I) na próxima secção examinaremos o argumento que sustenta haver algo de errado nas alegadas justificações apresentadas nos exemplos de Gettier, ou melhor, que o que temos nesses casos não chega a ser uma justificação. Ter conhecimento implica satisfazer uma

noção de justificação mais rica, e os sujeitos dos casos de Gettier não têm uma tal justificação. Precisamos, portanto, de dizer quais são as condições necessárias para que as nossas crenças sejam justificadas, condições essas que não são satisfeitas pela minha crença acerca do jogo de futebol nem pela crença de Algernon acerca do nome do seu amigo; II) na secção 6 deste capítulo iremos deter-nos no argumento de que a crença e a justificação devem ser explicadas em termos de conhecimento, e não o inverso, como sucede na explicação tradicional; III) na secção 7, argumentar-se-á que a busca de uma definição de conhecimento poderá não ser, afinal, relevante; IV) por fim, no capítulo 8, iremos examinar a resposta externista a Gettier. Em traços gerais, a ideia é que não precisamos de estar cientes do que é que propicia justificação às nossas crenças. Certo tipo de teorias externistas sustentam que, para a minha crença acerca da partida de futebol ser justificada, ela teria de ser causada por esse evento. No exemplo apresentado, no entanto, a minha crença é causada pelo concurso de *karaoke* e não pela partida de futebol; por essa razão, não tenho uma crença justificada e por isso este caso não constitui, deste ponto de vista, um contra-exemplo à análise tradicional.

5 Noções mais ricas de justificação

5.1 Infalibilidade

Pode argumentar-se que para haver conhecimento temos de ter razões conclusivas a sustentar as nossas crenças, razões que não poderíamos possuir se essas crenças fossem falsas; estas razões implicariam, portanto, que as nossas crenças fossem **infalíveis**. Não tenho razões desse tipo para sustentar a minha crença acerca do jogo de futebol. Dadas as provas de que dispunha, poderia estar errado (de facto, não estivera presente na partida); não tinha, portanto, uma crença justificada de que a Inglaterra tinha marcado, nem dispunha de conhecimento. Se as razões conclusivas forem uma condição necessária para o conhecimento, então, este cenário deixará de constituir um contra-exemplo à análise tradicional, pois não configura um caso de crença verdadeira justificada sem conhecimento.

Um dos problemas de uma perspectiva da justificação deste tipo é que torna o conhecimento algo muito difícil de alcançar. Não é claro que alguma das nossas crenças empíricas seja infalível. Agora mesmo, ao telefone, uma amiga acabou de me dizer que são nove e dez. Isto poderia parecer uma boa maneira de ficar a saber que horas são. Mas a minha amiga pode ter-me mentido ou ter-se simplesmente enganado a ver as horas, e assim, as minhas razões para acreditar que são nove e dez não são conclusivas; a minha crença não é, portanto, infalível. Para permitir que uma pretensão ao conhecimento tão banal como esta possa estar correta, a concepção moderna do conhecimento tornou-se falibilista. Devemos ser cuidadosos, no entanto, na forma como exprimimos esta posição: o que se afirma não é que podemos conhecer coisas que são falsas; a posição falibilista é que podemos ter conhecimento sem termos razões conclusivas. Assim, podemos afirmar saber algo ainda que as provas de que dispomos presentemente não excluam a possibilidade de estarmos errados. A ciência constitui um bom exemplo de falibilismo. Sabemos muitas verdades científicas apesar de a história e o progresso da ciência nos ensinarem que algumas das nossas teorias poderão estar erradas, e de admitirmos a possibilidade de não termos, afinal, tanto conhecimento científico como pensamos ter. Se as nossas teorias científicas forem verdadeiras, então, traduzem conhecimento mesmo que as razões que temos para as aceitar não sejam conclusivas. Temos, portanto, uma concepção falibilista do conhecimento empírico; há, no entanto, certas áreas do conhecimento em que a infalibilidade é mais plausível — uma delas é o conhecimento *a priori*.

Na secção 4 do capítulo 3 iremos debater se este tipo de conhecimento é ou não infalível.

As razões conclusivas foram apresentadas como uma resposta aos problemas de Gettier: se tais razões forem necessárias à justificação, os casos de Gettier não constituem contra-exemplos à análise tradicional, porque os sujeitos em questão não teriam crenças justificadas. No entanto, esta resposta não pode ser sustentada se tivermos uma concepção falibilista do conhecimento. A tese de que o conhecimento empírico é falível é importante e devemos tê-la bem presente ao longo de todo o livro. Somos facilmente levados a pensar que não sabemos certas coisas porque não as sabemos «ao certo», e que o conhecimento tem de implicar infalibilidade. Mas isto não é assim, como podemos ver se pensarmos nas nossas pretensões mais prosaicas ao conhecimento. Eu sei que são nove e dez, mas só se pode aceitar esta pretensão se se for falibilista.

5.2 Não às crenças falsas

Outra resposta a Gettier centra-se em certas crenças falsas possuídas pelas pessoas descritas nesses casos. Quando vou a passar pelo bar, posso pensar qualquer coisa como: «Eu oiço os adeptos da Inglaterra a festejar; pergunto-me porquê? Os adeptos festejam desta maneira quando a sua equipa marca um golo, por isso a Inglaterra deve ter marcado.» A afirmação da primeira oração, no entanto, é falsa: não são os adeptos ingleses que estão a festejar, é o público do concurso de *karaoke*. Note-se, no entanto, que dissemos que a justificação equivale a termos uma prova adequada ou boas razões para pensar que as nossas crenças são verdadeiras. As crenças falsas não podem fornecer esse tipo de provas ou sustentação racional. Não temos justificação para as nossas crenças verdadeiras se o nosso raciocínio envolver crenças que são, elas próprias, falsas. E, neste sentido, o cenário de Gettier que descrevemos acima não é um contra-exemplo à análise tradicional, visto que a minha crença de que a Inglaterra marcou não é justificada. Ela formou-se porque eu cheguei a essa conclusão com base na crença falsa de que estava a ouvir os adeptos da Inglaterra a festejar.

Um dos problemas desta resposta a Gettier é que parece haver casos de Gettier que não implicam crenças falsas, e outros que não implicam qualquer raciocínio. Olhando distraidamente pela janela, durante uma aula, detenho-me, surpreendido, ao ver uma vaca em frente do edifício de Física. Aquilo que eu estou a ver, no entanto, é um carrinho de compras muito bem disfarçado que será usado na corrida anual de carrinhos de compras a ter lugar dentro de momentos (estamos em plena *rag week*[2]).

Por detrás do carrinho, no entanto, está efectivamente uma vaca, que acaba de fugir de uma quinta das imediações mas que eu não consigo ver. Eu tenho uma crença verdadeira — está uma vaca no pátio — e uma crença que é justificada dado que este tipo de prova observacional é normalmente assumido como justificação suficiente para a crença perceptual. Contudo, eu não ***sei*** que está ali uma vaca, uma vez que a verdadeira vaca está tapada no meu campo de visão. Estamos, portanto, perante um caso de Gettier. Note-se, no entanto, que não há qualquer raciocínio ou inferência em jogo neste caso. Ao ver o carrinho, adquiro, pura e simplesmente, a crença de que está uma vaca no pátio. Da mesma maneira, é plausível que, quando eu ia a passar pelo bar barulhento da minha rua, pudesse adquirir a crença de que a Inglaterra havia marcado sem raciocinar da maneira que foi sugerida; não teria chegado a essa conclusão por meio de qualquer tipo de inferência. A proibição de crenças falsas não pode ser usada para rejeitar este tipo de contra-exemplos à análise tradicional, visto tratar-se aqui de casos de crença verdadeira justificada sem conhecimento, que não envolvem crenças falsas.

Vimos duas maneiras de elucidar a análise tradicional de tal modo que os seus veredictos sejam congruentes com as nossas intuições sobre os casos de Gettier. O conhecimento continua a ser tomado como crença verdadeira justificada, apesar de termos contraposto que devemos ater-nos a um sentido

mais estrito de «justificação». Os casos de Gettier não são contra-exemplos à análise tradicional visto que os sujeitos em causa não têm crenças justificadas no sentido mais estrito que foi proposto. Assim, as nossas intuições sobre estes casos estão corretas na medida em que estes não traduzem conhecimento. Vimos, no entanto, que se pode detectar problemas em ambas as respostas a Gettier, embora seja importante notar que nos limitámos a aflorar algumas das principais linhas de argumentação relevantes para este tipo de estratégia. Foram já feitas várias tentativas para sustentar as respostas que se centram na infalibilidade e nas crenças falsas, e foram sugeridas outras maneiras de elucidar e complementar a análise tradicional. Alguns destes trabalhos poderão ser encontrados na secção de bibliografia aconselhada deste capítulo. Passaremos agora a uma resposta mais radical a Gettier. Aqui, a tese já não é que a análise tradicional precisa de ser refinada; defende-se, isso sim, que ela deve ser totalmente abandonada.

6 Conhecimento como conceito básico

Na abordagem tradicional, o conhecimento é adquirido quando as nossas crenças são verdadeiras e quando a condição de justificação é igualmente satisfeita. O conhecimento é constituído pelas componentes epistemicamente mais básicas que são a crença, a verdade e a justificação. Timothy Williamson sustenta que esta abordagem é motivada por dois pressupostos. Primeiro, pressupõe que o conceito de CONHECIMENTO é analisável em conceitos constituintes mais simples. Segundo, assume que quando temos conhecimento estamos num estado híbrido, estado esse que é constituído em parte pelo estado da nossa mente e em parte pelo do mundo. A posse da crença e da justificação pode equivaler à posse de certos estados mentais, mas a verdade é uma noção que é independente da psicologia de quem conhece (algo no mundo lá fora). Estes dois pressupostos estão relacionados na medida em que a análise pretende (primeiro pressuposto) elucidar que tipo de componentes mentais requer para além da componente não-mental da verdade (segundo pressuposto). A estratégia de Williamson é questionar ambos os pressupostos. Se eles se revelarem infundados, então poderemos adotar uma abordagem completamente diferente, que não seja motivada pela necessidade de analisar o conhecimento em termos de crença, verdade e justificação.

Williamson sustenta que não há uma série de condições que tenham de ser satisfeitas em ***todos*** os casos de conhecimento e que não há, portanto, qualquer *análise* do CONHECIMENTO a fazer. Muitos conceitos não podem ser analisados — isto é, não há condições necessárias e suficientes para a sua aplicação — o que não implica, no entanto, que esses conceitos sejam de algum modo desadequados ou inconsequentes. Não conseguimos definir a beleza, a elegância ou a inteligência e no entanto estes conceitos podem ser usados e têm um significado. Alguns conceitos podem ser analisáveis, como o de CARBURADOR, por exemplo, mas «a maior parte das palavras exprime conceitos indefiníveis» (Williamson, 2000, p. 100). No caso de CONHECIMENTO, a história da epistemologia não deixa antever grandes probabilidades de êxito de uma qualquer tentativa de análise. Os filósofos têm tentado encontrar uma definição de conhecimento desde o tempo de Platão, e, mais recentemente, ao cabo de quarenta anos de investigações intensas, não foi possível chegar a um consenso sobre a forma como devemos responder a Gettier. Williamson vê nesta falta de sucesso um sintoma do desacerto da abordagem tradicional.

Fomos levados a pensar que a natureza híbrida do conhecimento — isto é, o pressuposto de que este é em parte mental (crença e justificação) e em parte não-mental (verdade) — nos obriga a fazer uma análise do conhecimento em componentes epistemicamente mais básicas. Williamson, no entanto,

argumenta que o conhecimento não consiste na posse de um tal estado híbrido; por isso, a motivação para a análise perde-se.

O conhecimento é, pois, um estado inteiramente mental. Esta abordagem adota o externismo cognitivo. De acordo com esta teoria, a natureza de certos estados mentais não é inteiramente determinada pelo que está dentro da cabeça da pessoa; o conteúdo dos estados mentais é em parte determinado pelo que está no mundo exterior. E o conhecimento é, justamente, um desses estados mentais: eu não posso saber que o meu café está quente — não posso estar nesse estado mental — se o meu café não estiver realmente quente. O café — essa parte do mundo exterior — constitui em parte o meu estado mental de saber. Na perspectiva tradicional, a verdade é necessária para o conhecimento, mas é vista como uma componente não-mental do estado híbrido do conhecimento; os meus estados *mentais* são os de acreditar e de possuir justificação. Para Williamson, porém, o conhecimento consiste, ele mesmo, na posse de um estado inteiramente mental, estado esse em que só nos podemos encontrar se os nossos pensamentos representarem corretamente o mundo. (Na secção 4 do capítulo 9 iremos aprofundar o estudo do externismo cognitivo.)

Williamson tentou por isso remover algumas das motivações que levam os epistemólogos a intentar a análise do CONHECIMENTO. Não devemos partir do pressuposto de que todos os conceitos são analisáveis, e o ato de conhecer não deve ser visto como um estado híbrido, susceptível de ser analisado em componentes mentais e não-mentais. Se estas pretensões forem aceites, então Williamson tem o caminho livre para propor uma epistemologia radicalmente diferente. Para ele, o conhecimento é um estado mental básico, indefinível e inanalisável. Resume a sua explicação com a máxima «primeiro o conhecimento»: o conhecimento não é constituído por componentes epistemicamente mais básicas como a crença e a justificação; o conhecimento é, isso sim, o estado epistémico mais básico, sendo que uma tal explicação do conhecimento permite elucidar as noções de crença e justificação (em vez de serem essas noções a elucidar o conhecimento, como sucede nas explicações tradicionais). Acreditar que o café ainda está quente é tratar esta afirmação como algo que se sabe, ou seja, recusaríamos que nos oferecessem outra chávena e seríamos cuidadosos ao bebê-lo. Talvez possa haver então conhecimento sem crença. Posso saber que aquela flor é uma genciana apesar de não tratar esta afirmação como algo do meu conhecimento; Não acredito, portanto, que a flor seja uma genciana (ver secção 3). Williamson, porém, tem dúvidas sobre a força intuitiva destes exemplos, e aceita que o conhecimento é sempre acompanhado de crença, ainda que não possa ser analisado em termos de crença, verdade e justificação.

Williamson dá também uma explicação da justificação. As crenças justificadas são aquelas de que temos provas sólidas, e só os elementos de conhecimento podem desempenhar a função probatória necessária. Uma vez mais podemos ver, portanto, a primazia do conhecimento: a crença justificada é explicada em termos do estado mental de conhecer. Aqui, a ordem da explicação é uma inversão daquela que é apresentada pela perspectiva tradicional, em que o conhecimento é definido em termos de crença justificada. Segundo Williamson, o conhecimento não deve ser visto como um estado híbrido que consiste numa componente mental de crença justificada e numa componente não-mental de verdade. O conhecimento consiste ele mesmo na posse de um tipo de estado mental distinto, um estado mental que é epistemicamente básico. No entanto, o veredicto sobre a abordagem epistemológica inovadora e distinta de Williamson ainda não chegou, e a maior parte da epistemologia contemporânea continua a repousar na abordagem tradicional.

7 Semelhanças de família

Nesta última secção iremos considerar outro argumento a favor da conclusão de que a análise filosófica do CONHECIMENTO deve ser abandonada. Ludwig Wittgenstein sustenta que não devemos presumir que as várias instanciações de um conceito tenham alguma coisa em comum. Quando olhamos para o uso que fazemos de alguns dos nossos conceitos não encontramos tais traços comuns. O seu exemplo é o do conceito de JOGO. (Note-se que Wittgenstein não argumentou explicitamente que isto se aplique ao CONHECIMENTO.)

> Considere por exemplo os procedimentos a que chamamos «jogos». Quero dizer jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, jogos olímpicos, etc. O que é que eles têm em comum? — Não diga: «Tem de haver algo em comum entre eles, caso contrário não se chamariam 'jogos'», mas *olhe e veja* se há algo de comum a todos. (Wittgenstein, 1953, §66).

E, se virmos bem, não encontraremos traços comuns.

Veja, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com todas as suas múltiplas relações. Agora passe aos jogos de cartas; aqui encontrará muitas correspondências com o primeiro grupo, mas muitos traços comuns desaparecerão, e surgirão outros. Quando passamos aos jogos de bola, muito do que é comum permanece, mas muito também se perde. — Serão todos «divertidos»? Compare o xadrez com o jogo do galo. Haverá sempre um vencedor e um vencido, ou uma competição entre jogadores? Pense nas paciências […]. (1953, §66).

Wittgenstein continua, e nós também poderíamos fazê-lo: olhando para as várias atividades a que chamamos jogos podemos ver que nada há que se possa considerar como essência do que é ser um jogo. A única coisa que encontramos é «uma rede de similaridades que se sobrepõem e entrecruzam: por vezes de âmbito geral, outras vezes de pormenor». E: «não consigo imaginar melhor expressão para caracterizar estas similaridades do que «semelhanças de família»; pois as várias semelhanças entre membros de uma família — constituição, feições, cor dos olhos, modo de andar, temperamento, etc., etc. — sobrepõem-se e entrecruzam-se da mesma forma. — E direi: os 'jogos' formam uma família». (1953, §66-7).

Se aceitarmos esta Unha de raciocínio, então, poderíamos afirmar, na esteira de Wittgenstein, que CONHECIMENTO é um conceito de semelhança de família. E, nesse caso, não seríamos obrigados a procurar uma definição do conhecimento, tal como foi sugerido por Williamson na secção anterior. E se aceitarmos uma tal abordagem ao conceito de CONHECIMENTO, as epistemólogas continuarão a ter um trabalho a fazer: deverão procurar mapear padrões de «traços familiares» e descrever como as várias propriedades epistémicas possuídas pelos sujeitos «se sobrepõem e entrecruzam». Os primeiros indícios de uma explicação do conhecimento em termos de semelhanças de família surgiram logo no primeiro capítulo, quando observámos que possuímos vários tipos de conhecimento — saber-como, conhecimento por contacto e conhecimento factual — e que não se nos afigurava necessário encontrar um traço distintivo comum a todos. Neste capítulo, centrámo-nos no terceiro tipo de conhecimento, pelo que devemos «*olhar e ver* se há alguma coisa comum a todos» os casos de conhecimento factual. Se não houver, a análise filosófica do CONHECIMENTO deverá ser abandonada.

Há certos exemplos paradigmáticos de conhecimento, casos que apresentam características que todos concordarmos serem epistemologicamente importantes. Eu acredito que a entrada máxima num jogo de *snooker* é de 155 pontos. (Isto é um enigma para todos os adeptos de *snooker* que nos estiverem a ler: porque não os 147 pontos habitualmente referidos?) Esta crença é verdadeira, e eu posso apresentar razões para a sustentar. Também estou certo do meu raciocínio, visto que ele implica apenas a soma de

todos os pontos-valores das bolas de cor, cálculo este que eu estou certo de conseguir efetuar corretamente. Posso ***saber,*** portanto, que esta é a entrada máxima. Este tipo de conhecimento tem três propriedades importantes: implica a crença verdadeira (X), a justificação (Y), e certeza (Z). A tese que foi apresentada nesta secção, porém, é que nem todos os casos de conhecimento têm de possuir estas características, e já vimos alguns exemplos plausíveis disto mesmo: 1) acredito que há uma sequência de jogadas vitoriosas em perspectiva e, ao descobri-la, afirmo que «sabia disso desde o primeiro momento» (somente X); 2) respondo corretamente às perguntas sobre flores no concurso televisivo (nem X, nem Y, nem Z); 3) acredito que a Terra não é redonda (X e Y, mas não Z). Estes exemplos parecem indicar que não há um conjunto de condições que tenham de ser satisfeitas por todos os casos de conhecimento, e ilustram também o tipo de exercício de mapeamento que as epistemólogas deverão intentar. Isto, se aceitarmos a proposta de rejeição da análise, claro está.

Importa sublinhar que as propostas das secções 6 e 7 não são, regra geral, amplamente adotadas. A análise tradicional continua a ser prosseguida e no resto do livro irei partir, em grande medida, do pressuposto de que o conhecimento é crença verdadeira justificada. Mesmo que isto seja, em última instância, um erro, a justificação não deixa de ser uma noção epistemológica importante em si mesma, e a parte III do livro é importante, mesmo para os leitores mais sensíveis aos argumentos das secções 6 e 7 deste capítulo.

Perguntas

1. Explique porque é que a justificação, a verdade e a crença são vistas como necessárias ao conhecimento. Serão mesmo?
2. Qual é o problema das seguintes afirmações (a primeira das quais ouvi recentemente num programa de televisão)? «As tribos africanas sabem da existência dos espíritos há já vários séculos»; «dantes sabia-se que a Terra era plana, ao passo que hoje sabemos que é esférica».
3. Podem ser avançadas condições necessárias e suficientes para a posse do conhecimento?
4. Qual é a relevância dos casos de Gettier para a análise do conhecimento?
5. Os rostos de alguns atores secundários têm o dom de me atormentar: «Tenho a certeza que ele entrava naquele outro filme» — mas não me lembro do nome do filme, embora o tenha mesmo debaixo da língua. Horas depois, vem-me novamente à cabeça, e recordo o nome do filme. Será que eu ***sabia*** em que outro filme esse ator entrava antes de me lembrar do seu nome? Poderia eu saber isto mesmo que não me tivesse lembrado depois de que filme se tratava? E como é que as suas respostas se articulam com a definição tripartida do conhecimento?

Leituras complementares

Podemos procurar exemplos de análise filosófica na literatura e nos filmes. Dois que me ocorrem neste momento são algumas passagens do romance *Os Despojos do Dia* (1989), de Kazuo Ishiguro, em que o mordomo, Stevens, tenta definir o que é a dignidade; e o filme *O Beijo da Mulher Aranha* (1985)

em que dois prisioneiros discutem o que é ser um «homem de verdade». No capítulo 1 de *Knozvledge*, Welbourne (2001) investiga se Platão realmente aceitou a definição tripartida do conhecimento. O papel da sorte na epistemologia é o tema de *Epistemic Luck* (2005), de Pritchard. A sugestão de que a justificação não é necessária ao conhecimento, tal como foi apresentada na secção 3, foi retirada de Sartwell (1991), e a tese de Radford de que a crença não é necessária ao conhecimento é criticada por Armstrong (1969-70). *Knozvledge anã its Limits* (2000), de Williamson proporcionará um estudo penetrante (embora algo difícil), e *The Mind and Its World* (1995), de McCulloch, uma boa introdução ao externismo cognitivo.

Gettier (1963) exerceu uma grande influência. O seu artigo é provavelmente o texto de investigação com maior índice de «interesse por palavra» (número de palavras escritas sobre o artigo por número de palavras do original). Apesar de ter apenas três páginas, o artigo de Gettier deu origem a centenas de réplicas extensas. Shope (1983) dá-nos uma boa visão de conjunto sobre estes trabalhos. A resposta que se foca nas crenças falsas é debatida por Feldman (1974). O teatro de Shakespeare pode ser um terreno fértil para casos de Gettier. Veja *Muito Barulho para Nada* (ato II, cena III; ato III, cena I) em que Benedick e Beatrice se apaixonam com base num embuste (situação que foi recriada no recente filme O *Fabuloso Destino de Amélie* (2001), e a secção da peça dentro da peça de *Hamlet* (ato III, cena II), em que Hamlet tenta descobrir se foi Cláudio que matou o seu pai. (Pista: segundo uma certa interpretação da peça, o comportamento de Cláudio não é motivado pela culpa. Hamlet interrompe repetidamente a peça que ele próprio encenou, com comentários permanentes. É este comportamento que é insuportável para Cláudio, e não o facto de a peça lhe fazer lembrar o seu crime).

PARTE II

FONTES DO CONHECIMENTO

3
Conhecimento *a priori*

1 Conhecimento, razão e experiência

Retire um livro retangular da sua estante e olhe para a capa. Qual é a cor predominante, e quantos lados tem? Ao responder a estas questões, o leitor fica a saber duas coisas acerca deste livro, e esses dois factos ilustram uma importante distinção entre duas maneiras que temos de adquirir conhecimento. Para ficarmos a saber a cor do livro, temos de observá-lo (ou pedir a alguém que o faça por nós). A justificação para a nossa crença acerca da sua cor é fornecida pela experiência (nossa ou de outrem). Mas não precisamos de olhar para um livro retangular para saber quantos lados tem. Sabemos que os retângulos têm quatro lados pelo simples facto de pensarmos no que é ser um retângulo. Adquirimos este conhecimento usando apenas os nossos poderes de raciocínio; não temos de considerar a informação dada pelos nossos sentidos. O conhecimento que é justificado pela experiência é denominado conhecimento *a posteriori* ou conhecimento empírico. O conhecimento em que a experiência não desempenha um papel justificatório é denominado conhecimento *a priori*.

Vários filósofos defendem que os exemplos que se seguem são casos de conhecimento *a priori***.**

1. Verdades matemáticas simples como 2 + 2 = 4, bem como outras mais complexas como o teorema de Pitágoras: a soma dos quadrados dos catetos de um triângulo retângulo é igual ao quadrado da hipotenusa.
2. Verdades que são captadas por definições como: «Todos os solteiros são homens não-casados.»
3. Afirmações metafísicas como a de que nada é completamente vermelho e completamente verde, a de que tudo tem uma causa, e a de que Deus existe (ver capítulo 15).
4. Verdades éticas como a de que o homicídio é errado (ver capítulo 14).

Há um sentido em que a experiência está envolvida na aquisição de todas as crenças. Para saber que os solteiros são homens não-casados, tenho de saber o significado de «solteiro», de «não-casado» e de «homem», e esta compreensão linguística é adquirida por meio de lições, de instrução e de práticas que envolvem algum tipo de experiência. A experiência desempenha, pois, um certo papel na aquisição do conhecimento ***a priori*,** visto estar envolvida no processo que leva à compreensão da linguagem em que esse conhecimento é expresso. Determinar se a verdade acima expressa é conhecida ***a priori*** é uma questão que tem a ver com perceber se necessitamos de qualquer experiência adicional para justificar a nossa crença de que os conceitos de SOLTEIRO e de HOMEM NÃO-CASADO se aplicam ao mesmo tipo de pessoa, aceitando que foi preciso antes termos tido experiência para aprender estes conceitos. A resposta é não. Não precisamos de perguntar aos nossos amigos solteiros se são ou não casados; temos justificação para acreditar que não o são pelo simples facto de possuirmos os conceitos relevantes. Da mesma maneira, temos justificação para acreditar que a capa retangular do livro tem quatro lados mesmo sem olhar para ele; a nossa crença é justificada pela simples compreensão do conceito de RETÂNGULO.

2 Racionalismo e empirismo

Os racionalistas acentuam a importância do conhecimento *a priori*, e aqui será útil introduzir um pensador racionalista de vulto e avaliar o papel do conhecimento *a priori* na sua epistemologia. Descartes é porventura o epistemólogo mais influente da filosofia ocidental, e iremos considerar vários aspectos do seu pensamento ao longo do livro. As suas *Meditações* foram escritas num tom autobiográfico: o filósofo aparece-nos sentado à lareira, matutando sobre a natureza do conhecimento. Primeiro, levanta algumas dúvidas de natureza céptica no sentido de que poderemos não ter qualquer conhecimento do mundo (capítulo 9); no entanto, encontra salvação num elemento seguro do conhecimento: «*cogito, ergo sum*» («Penso, logo existo»); isto é por vezes referido como o *cogito*. A nossa própria existência é algo acerca do qual não podemos estar enganados. Depois, usando um raciocínio inteiramente *a priori*, tenta demonstrar que Deus também existe (capítulo 15). Deus, bom como é — uma vez mais, algo que podemos saber *a priori* — não poderia permitir que fôssemos criaturas epistemicamente tão limitadas, e assim temos certas crenças justificadas acerca do mundo empírico. Certos aspectos cruciais da epistemologia de Descartes são, pois, desenvolvidos por meio do raciocínio *a priori*. Importa esclarecer, no entanto, que Descartes não renega toda a experiência. Depois de encontrarmos uma demonstração *a priori* da existência de Deus, temos de proceder a observações cuidadosas do mundo a fim de adquirir maior conhecimento. No entanto, é o conhecimento *a priori* que permite, em última instância, justificar as crenças empíricas que adquirimos dessa forma.

Os empiristas aceitam que algumas verdades podem ser conhecidas *a priori*, mas essas verdades são consideradas desinteressantes, não-instrutivas e tautológicas. Ao tomarmos conhecimento de que os solteiros são homens não-casados, não aprendemos nada de substancial acerca do mundo, mas apenas algo acerca do significado das nossas palavras, ou seja, que, em português, «solteiro» tem o mesmo significado que «homem não-casado».

> [A] s verdades da razão pura, as proposições que sabemos serem válidas independentemente de toda a experiência, são-no em virtude da sua falta de conteúdo factual. Dizer que uma proposição é verdadeira *a priori* é dizer que é uma tautologia. E as tautologias, embora possam servir para nos guiar na nossa demanda empírica do conhecimento, não contêm em si mesmas qualquer informação sobre qualquer questão de facto. (Ayer, 1990, p. 83)

Este tipo de conhecimento é *a priori* porque pode ser adquirido em virtude da mera compreensão dos conceitos relevantes; não requer qualquer outro tipo de investigação do mundo. Os empiristas afirmam que todas as verdades *a priori* são «analíticas», tal como as descreveu Immanuel Kant. São verdadeiras em virtude dos significados dos termos utilizados para as exprimir, e a sua verdade só pode ser descoberta com recurso à análise filosófica. As verdades analíticas contrastam, deste ponto de vista, com as verdades que são «sintéticas». As verdades sintéticas não dependem apenas do que os nossos termos significam, mas também daquilo que o mundo revela ser. O facto de os coalas comerem folhas de eucalipto não faz parte do conceito de COALA; não obstante, é verdadeiro, e é-o porque descobrimos que é isto que os coalas fazem. É uma verdade sintética. Não devemos, no entanto, equiparar a distinção entre o empírico e o *a priori* à distinção entre o sintético e o analítico. A primeira é uma distinção epistemológica: tem a ver com a fonte da justificação para as nossas crenças. A segunda é uma distinção semântica: o que está em causa é se certas verdades o são apenas em virtude dos significados dos conceitos relevantes. Apesar de estas distinções dizerem respeito à justificação e ao significado,

respectivamente — dois aspectos distintos da linguagem e do pensamento — o empirista afirma que elas moldam o nosso conhecimento da mesma maneira: todo o nosso conhecimento *a priori***,** e apenas ele, é analítico, e todo o nosso conhecimento empírico, e apenas ele, é sintético. O único conhecimento independente da nossa experiência que podemos ter é, segundo o empirista, o que diz respeito ao significado das nossas palavras e pensamentos; qualquer conhecimento substancial do mundo deve ser adquirido através da experiência. E esta posição que iremos questionar na secção seguinte. (No capítulo 11 iremos examinar também a tese de Willard Quine segundo a qual todo o conhecimento é empírico e nada pode ser conhecido ***a priori*,** nem mesmo os significados.)

3 O sintético a priori

Eu sei que «se uma coisa é completamente vermelha, então não pode ser completamente verde», e para saber isto não preciso de observar vários objetos às cores, ou experimentar pintar coisas de vermelho e de verde. Posso saber que esta afirmação é verdadeira pensando simplesmente nela. Trata-se, portanto, de uma verdade ***a priori*.** Não parece, no entanto, ser analítica: não faz parte do significado de uma coisa ser completamente vermelha não ser completamente verde. Se assim fosse, então, o significado de «ser completamente vermelho» seria analisável numa conjunção muito longa como: «não ser completamente azul, e não ser completamente roxa, e não ser completamente amarela …» Mas isso é implausível. Dir-se-ia que os nossos conceitos de cor não são analisáveis desta forma, e que poderíamos possuir o conceito de VERMELHO sem possuir os de VERDE, AZUL, ROXO OU AMARELO. Assim, a afirmação em causa parece ser uma verdade sintética *a priori***,** uma afirmação substancial relativa à natureza do mundo, mas que é conhecida *a priori***.** Em capítulos ulteriores iremos debruçar-nos sobre alguns exemplos importantes do sintético *a priori***,** tais como as leis morais de Kant (capítulo 14, secção 2) e a conclusão do argumento de Descartes a favor da existência de Deus (capítulo 15, secção 1). Aqui, no entanto, vamos considerar a matemática, uma disciplina que já sugerimos ser um estudo *a priori***.**

As verdades matemáticas não são analíticas: não faz parte do significado de 12 ser igual a 7 mais 5. Se fizesse, então 12 significaria também 6 mais 6, e 2,5 mais 9,5, e um número infinito de combinações deste gênero. Não é plausível que tenhamos de apreender uma tal sequência de verdades matemáticas a fim de compreender «12». Posso compreender «12» sem compreender «$(\sqrt{4}\sqrt{9})^2 \div 3$» (que teria o mesmo significado que 12 se a matemática fosse analítica). O que a matemática nos oferece é, pois, mais exemplos do sintético *a priori***.** Contudo, talvez possamos pôr em causa a natureza *a priori* do conhecimento matemático. John Stuart Mill sustenta que se trata de uma disciplina empírica e aceita de bom grado que ela nos proporciona verdades sintéticas (Mill, 1884). Defende que 7 mais 5 é apenas uma regularidade observável: quando acrescentamos 5 ovos a 7 ovos acabamos sempre com 12 ovos. Isto não é algo que se saiba independentemente da experiência; é, isso sim, uma generalização que foi confirmada pela experiência. Pensemos, no entanto, no que faria um empirista se, depois de adicionar 7 ovos a uma caixa com 5, obtivesse apenas 11 ovos. De acordo com Mill, se isto acontecesse com regularidade suficiente, deveríamos rejeitar a nossa generalização empírica de que 7 mais 5 é igual a 12. O racionalista defende que isto é implausível. Jamais chegaríamos a uma tal conclusão; em vez disso, procuraríamos sempre explicar porque é que um ovo teria sistematicamente desaparecido: talvez um mágico nos estivesse a pregar partidas, ou talvez tivéssemos perdido, simplesmente, a capacidade de contar. Jamais concluiríamos que 7 mais 5 não resultam em 12. Isto porque a matemática é *a priori***.**

O sintético *a priori* é interessante e controverso porque através do raciocínio podemos ficar a saber

verdades acerca da natureza da matemática, da moralidade e do mundo. Como é isto possível? Não se pretende com isto dizer que nos seja dado percepcionar tais verdades — «percepção» aplica-se ao nosso envolvimento empírico com o mundo — mas antes que as «intuímos»: elas são fruto da intuição. Intuímos que 7 + 5 = 12, que tudo tem uma causa, e que nenhuma coisa pode ser completamente vermelha e completamente verde. No capítulo anterior falámos de intuições a propósito de experiências mentais. A minha intuição diz-me que não ***sei*** que a Inglaterra marcou, mas *sei* que aquela flor é uma genciana. Tais intuições tratam de avaliar se é ou não correto aplicar um dado conceito em certas situações (nestes casos, ocupamo-nos do conceito de CONHECIMENTO). Os veredictos a que chegamos são mais do que meros palpites. As intuições de uma pessoa a respeito de um dado conceito são frequentemente consistentes: por exemplo, em todos os cenários de tipo Gettier a atribuição de conhecimento é suspensa. Diferentes pessoas concordarão também acerca do que deve ser dito sobre casos particulares: suponho que todos concordámos que eu não sabia que o Xavier era espanhol. O racionalista e o empirista podem concordar que temps intuições consistentes e fidedignas no que respeita a uma correta aplicação dos nossos conceitos. Depois de aprendermos os conceitos de CONHECIMENTO, CRENÇA e JUSTIFICAÇÃO, não precisamos, efectivamente, de ter experiência das situações imaginadas para determinar se elas envolvem ou não a aquisição do conhecimento; podemos apenas intuir se isso efectivamente se verifica.

Os racionalistas, no entanto, afirmam que não só temos uma compreensão *a priori* dos casos em que a aplicação dos nossos conceitos é correta, como também que o pensamento permite, só por si, penetrar na natureza do mundo: «penetrar na natureza essencial de coisas ou situações de tipo relevante, na maneira como a realidade tem de ser nos aspectos em questão» (Bonjour, 2005, p. 99).

Podemos intuir, *a priori***,** que todos os eventos têm uma causa, e que nenhuma coisa é completamente vermelha e completamente verde. Além disso, a partir de certas intuições *a priori***,** podemos usar a nossa razão para inferir outras afirmações *a priori* acerca do mundo. No capítulo 15 iremos examinar um dos argumentos de Descartes a favor da existência de Deus. Partindo do facto de que tem uma ideia de Deus na sua mente — algo que ele intui — sustenta, argumentando dedutivamente, que Deus tem de existir, não só enquanto ideia, mas também como uma entidade real no mundo. Este argumento racionalista envolve o uso do raciocínio dedutivo (ver inferência) para tirar conclusões acerca do mundo a partir de premissas que se sabe serem verdadeiras independentemente da experiência. Tais conclusões são, portanto, elas próprias afirmações *a priori***.** Por meio da intuição e do raciocínio, o racionalista adquire conhecimento, entre outras coisas, da metafísica, da moralidade e de Deus.

Os empiristas afirmam que tais aptidões epistémicas são enigmáticas: como pode o pensamento providenciar-nos, só por si, uma tal compreensão? Se pudesse, então, isso pareceria dar-nos uma espécie de percepção extra-sensorial da natureza da realidade, e isto seria possuir uma aptidão cognitiva para a qual não há explicação plausível. Os empiristas apresentam uma de duas interpretações alternativas para qualquer alegado elemento de conhecimento *a priori***.** Ou afirmam que um tal conhecimento não é *a priori***,** e que tem, por conseguinte, de ser justificado pela experiência, ou que o conhecimento *a priori* que adquirimos apenas diz respeito ao significado dos nossos conceitos, algo a que podemos plausivelmente aceder sem recurso à nossa experiência. Podemos saber que «nenhuma coisa é completamente vermelha e completamente verde», mas isto é assim por uma de duas razões: ou podemos inferir isto a partir do facto de nunca termos visto um objeto que fosse simultaneamente das duas cores, ou então porque a exclusão de outras cores faz parte do significado de «ser completamente vermelho».

4 Auto-evidência e certeza

Nesta secção vamos explorar duas características que foram tradicionalmente tomadas como características do conhecimento *a priori* e que distinguem esse conhecimento do conhecimento empírico. Primeiro, foi afirmado que o conhecimento *a priori* é auto-evidente, e há aspectos experiências e epistemológicos nesta afirmação. Há um certo sentimento — ou «fenomenologia» — associado à apreensão destas verdades; há nelas algo de «óbvio» ou «certo». Os filósofos tentaram captar este aspecto do nosso pensamento *a priori* por meio de metáforas visuais. Para Locke, estas verdades têm «clareza e brilho para o espírito atento»; para Descartes, elas são «clara e distintamente» apreendidas pela «luz natural da razão». Do ponto de vista epistemológico, são auto-evidentes na medida em que temos justificação para acreditar nelas em virtude da mera compreensão das afirmações em questão. Se compreendermos a afirmação «nenhuma coisa é completamente vermelha e completamente verde», então essa compreensão é tudo o que precisamos para justificar a nossa crença. Certas verdades empíricas podem parecer óbvias — por exemplo, que o Porto fica a norte de Lisboa — mas acreditar justificadamente nisto requer mais do que a compreensão desta afirmação. Precisamos de ter algumas provas empíricas para sustentar este tipo de afirmação.

No entanto, nem todas as verdades *a priori* são auto-evidentes no sentido que foi proposto. Algumas delas não nos parecem óbvias; não têm a fenomenologia sugerida. Consideremos uma verdade matemática cuja demonstração foi inferida a partir de uma complexa sequência de raciocínios. A título de exemplo, pensemos no teorema de Pitágoras: o quadrado do lado mais comprido de um triângulo retângulo é igual à soma do quadrado dos lados mais curtos. Isto não se me impõe como coisa óbvia; não tenho uma intuição de que a afirmação seja claramente verdadeira. Pode argumentar-se, no entanto, que ela se me afiguraria como óbvia se eu fosse guiado ao longo dos vários passos da demonstração, cada um dos quais em si mesmo auto-evidente. Mas isto não é verdadeiro para todas as conclusões matemáticas. Imagine-se uma corda colocada e ajustada à volta da Terra, sobre a linha do equador, por forma a abraçar todos os vales e montanhas do percurso. Quanta corda a mais teria de ser acrescentada para que esta pudesse permanecer a um metro do chão em todo o comprimento? Este problema pode ser resolvido de maneira relativamente simples em poucos passos matemáticos, todos óbvios, e eu posso ter este raciocínio presente enquanto examino a resposta: pouco mais de seis metros! Esta, para mim, é uma conclusão matemática que está longe de ser auto-evidente, ainda que eu esteja totalmente satisfeito com todos os passos da demonstração.

Afirma-se também que o *a priori* é auto-evidente no sentido em que essas crenças são justificadas pela mera compreensão das afirmações em questão. Há, no entanto, verdades *a priori* que ninguém conhece. A conjectura de Goldbach afirma que todos os números inteiros pares maiores do que dois podem ser expressos como a soma de dois números primos. Os matemáticos ainda não conseguiram demonstrar se isto é verdadeiro ou falso. Trata-se, não obstante, de um teorema matemático e, como tal, ou ele ou a sua negação tem de ser uma verdade *a priori*. Eu compreendo esta conjectura — sei o que significa — mas, na ausência de uma demonstração, não tenho justificação para aceitar qualquer das possibilidades. Seja qual for o caso — quer seja a conjectura ou a sua negação que seja verdadeira — há uma verdade *a priori* em que não tenho justificação para acreditar mesmo que compreenda a afirmação em causa. A auto-evidência não é, portanto, quer na sua forma fenomenológica, quer na sua forma epistemológica, uma característica necessária do conhecimento *a priori*.

Uma segunda característica que é tradicionalmente atribuída ao conhecimento *a priori* é a certeza: não só acreditamos que as afirmações *a priori* são verdadeiras como estamos certos de que o são. Eu acredito que a minha chávena é amarela e que 2 + 2 = 4. Ambas as afirmações são verdadeiras. No que diz respeito à primeira, estou aberto à possibilidade de me ter tornado daltônico ou de ter sido induzido em erro por um qualquer efeito de luz; mas estou certo de que a soma está correta. Ainda assim, este tipo

de distinção entre afirmações *a priori* não deixa de levantar certos problemas. Tal como as nossas afirmações empíricas acerca do mundo podem estar erradas, também podemos estar enganados no nosso raciocínio *a priori***.** Por exemplo, pode ser mostrado que afirmações filosóficas *a priori* são falsas e injustificadas; se assim não fosse, como poderia a filosofia progredir? Gettier, como vimos, sustenta que a análise tradicional *a priori* do conhecimento é um erro. E mostra isso recorrendo a intuições que são elas mesmas intuições *a priori***.** Também pode acontecer que considerações empíricas nos levem a rever uma conclusão a que chegámos através de meios *a priori***.** Imagine que chega, de maneira segura, a uma dada soma após adicionar uma série de números; e que o fez usando um raciocínio *a priori***.** Pode acontecer, ainda assim, que a sua resposta não coincida com o resultado obtido com uma máquina calculadora. Neste caso, a prova empírica que tem da fiabilidade da máquina calculadora pode sobrepor-se ao seu próprio raciocínio *a priori***.** Isto pode acontecer mesmo com os dados que se seguem. Some esta lista de números em voz alta:

1000
20
30
1000
1030
1000
20

Que resultado obteve? (A resposta certa é 4100!) O nosso raciocínio *a priori* não é infalível e não podemos estar certos das conclusões a que chegamos deste modo. Podemos ser levados a rejeitar uma afirmação *a priori* por ela ser inconsistente com outros compromissos ***a priori,*** ou mesmo em virtude de provas empíricas contraditórias.

5 Conhecimento inato

Nesta última secção iremos debruçar-nos sobre o argumento racionalista de que algum do nosso conhecimento é inato, ou seja, que não é adquirido através da experiência e que o possuímos à nascença. Vários pensadores sustentam que possuímos conhecimento deste tipo: Platão defende que temos um conhecimento inato da virtude e da justiça, e Descartes afirma que temos conhecimento inato de Deus. Os empiristas, no entanto, sustentam que todo o nosso conhecimento do mundo tem de ser adquirido através da experiência e que, previamente à experiência, as nossas mentes são uma «página em branco».

> Suponhamos então que a Mente é, por assim dizer, uma folha em branco, totalmente destituída de caracteres, sem quaisquer idéias; Como é que pode vir a tê-las? De onde lhe vem esse imenso acervo, que a fervorosa e ilimitada imaginação do homem nela pintou, com uma variedade quase infinita? De onde lhe vêm todos os materiais da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma palavra: da *experiência.* E nela que se funda todo o nosso conhecimento, e é dela que, em última instância, este deriva. (Locke, 1975, II. I. 2)

John Locke apresenta um argumento para chegar à seguinte conclusão: se possuíssemos algum tipo

de conhecimento inato, então, as verdades relevantes seriam conhecidas de todos, e é evidente que não são. Muitas «crianças, idiotas, selvagens e adultos analfabetos» não possuem conhecimento algum acerca da virtude, de Deus, ou de várias outras verdades *a priori* que se diz serem inatas. Semelhante conhecimento — se é que efectivamente o temos — tem, portanto, de ser adquirido através da experiência.

Este não é, no entanto, um argumento convincente. O racionalista pode admitir que muitas pessoas não têm uma compreensão explícita destas verdades; todavia, pode considerar que possuem tal conhecimento a um nível inconsciente (poderá ser um conhecimento «tácito»). A ausência de consentimento universal não deve levar-nos a rejeitar a existência do conhecimento inato. Alguns sujeitos poderão não ser capazes de exprimir verdades deste tipo, mas o seu comportamento revela que elas são, efectivamente, conhecidas. O filme *O Menino Selvagem* (1969) baseia-se no caso real de uma criança que foi criada por lobos. Uma secção do filme sugere que ela tem um conhecimento moral inato, ainda que não o consiga exprimir de forma explícita. A criança é por vezes fechada num armário, de castigo. Numa das vezes isto é feito sem que ela tenha cometido qualquer disparate e, quando isso acontece, a criança resiste mais do que o habitual. Este caso parece indicar que a criança sabe que o tratamento a que está a ser submetida é injusto, coisa que não poderia ter aprendido em estado selvagem. O conhecimento inato é possuído à nascença e uma educação de tipo adequado permite-nos ficar cientes da posse desse conhecimento e ser capazes de o exprimir: «a instrução do exterior limita-se a dar nova luz àquilo que já lá estava» (Leibniz, 1981, p. 76).

Uma estratégia racionalista distinta é afirmar que os sujeitos têm uma disposição inata para adquirir certos tipos de conhecimento.

> O conhecimento efetivo que temos deles não é inato. O que é inato é aquilo a que poderia chamar-se o conhecimento potencial que deles temos […]. Os elementos de conhecimento (ou verdades), na medida em que estão dentro de nós, mesmo que não pensemos neles, são tendências ou disposições. (Leibniz, 1981, p. 86)

A ideia não é que os sujeitos possuem inconscientemente certos elementos de conhecimento, mas antes que têm uma tendência inata para os adquirirem. Ao aprendermos a usar os nossos poderes de raciocínio tornamo-nos capazes de deduzir certas verdades, verdades essas que não nos são explicitamente ensinadas, e que são, portanto, inatas na medida em que estamos à nascença predispostos a adquiri-las.

Contudo, esta afirmação não carece de contestação por parte do empirista. O seu único compromisso é com a afirmação de que não possuímos qualquer conhecimento à nascença, ou quaisquer crenças verdadeiras justificadas acerca do mundo. Isto é consistente com a afirmação de que os bebês têm disposições para adquirir certos tipos de conhecimento à medida que vão crescendo. Neste sentido, as crenças perceptuais também podem ser consideradas inatas, visto termos uma capacidade inata para as adquirir: nascemos com todo um aparelho sensório e estamos geneticamente predispostos a desenvolver certos mecanismos perceptuais e de formação de crenças. Também existem alguns dados que parecem indicar que temos aptidões perceptuais para discriminar objetos e percepcionar a sua profundidade relativa no nosso campo visual. Se temos estas capacidades à nascença ou se elas resultam de uma aprendizagem é uma questão empírica que pode ser estudada pelos psicólogos. O empirismo não exclui, portanto, o conhecimento inato neste sentido; pode ser um facto empírico que isso é algo que possuímos.

Noam Chomsky (1972) avança uma hipótese empírica a respeito de outro importante tipo de capacidade inata. Chomsky observa que as crianças aprendem a língua materna num espaço de tempo

relativamente curto, atendendo à complexidade daquilo que têm de aprender e aos ensinamentos limitados que recebem. Argumenta que as crianças só conseguem fazer isto porque já conhecem certos traços estruturais das línguas. Há uma gramática universal partilhada por todas as línguas que compreende um vasto sistema de regras, e as crianças têm um conhecimento inato desta gramática, conhecimento este que facilita a aquisição que fazem da língua particular a que são expostas. Aqui, no entanto, não podemos perder de vista a nossa preocupação central, isto é, perceber se possuímos conhecimento factual que seja justificado independentemente da nossa experiência. O tipo de conhecimento examinado por Chomsky não é conhecimento no sentido que aqui nos interessa. As crianças não são capazes de o exprimir, e, mesmo depois de adultos, não somos capazes de articular as regras desta gramática universal ou sequer as regras da nossa própria língua (a menos que sejamos linguistas e nos dediquemos a estudar tais coisas). As afirmações de Chomsky não dizem respeito ao conhecimento factual. Podemos pensar aqui na distinção entre o conhecimento por aptidão e o conhecimento proposicional. Podemos ter uma capacidade ou aptidão inata — o saber-como — de falar e compreender uma língua, mas podemos não ter conhecimento inato de quaisquer factos particulares. Da mesma maneira, posso ter uma aptidão inata para distinguir objetos e vê-los como estando à frente ou atrás de outros, mas eu não tenho um conhecimento inato de que *a minha chávena está à frente do meu computador***.** «A natureza não nos deu o conhecimento, mas sim as sementes do conhecimento» (Séneca, 1925, CXX).

É importante notar que o tópico do inatismo é distinto da questão do *a priori***.** O inatismo não diz respeito à justificação; é apenas uma noção temporal que tem que ver com a questão de perceber se certos conceitos, crenças ou capacidades são possuídos à nascença. A categoria do *a priori***,** no entanto, destaca as verdades em que temos justificação para acreditar sem atendermos à nossa experiência. Foi sugerido que averiguar se temos capacidades ou crenças inatas é uma questão empírica. A questão mais importante, porém — aquela que divide o empirista e o racionalista — é se alguma das nossas crenças sobre matérias empíricas substanciais tem justificação *a priori***,** questão esta que é independente da questão temporal que trata de averiguar quando é que crenças ou capacidades específicas são adquiridas. Podemos ver que estas questões são independentes atendendo à possibilidade de podermos ter crenças inatas que não possuem justificação ***a priori.*** Mesmo que eu tenha uma crença em Deus à nascença, subsiste a questão de perceber se esta crença é justificada, e o empirista poderia argumentar que para isso seriam precisas provas empíricas (ver capítulo 15, secção 2).

O conhecimento *a priori* é obtido por intuição e pelo raciocínio, e a justificação que este tipo de conhecimento encerra não depende da nossa experiência do mundo. Os racionalistas sustentam que um pensamento deste tipo nos pode proporcionar verdades substanciais e sintéticas acerca do mundo; os empiristas argumentam que ele só pode proporcionar-nos verdades «triviais», relativas ao significado das nossas palavras.

Neste capítulo questionámos as perspectivas tradicionais de que o conhecimento *a priori* é certo e auto-evidente, e vimos que a questão do inatismo é menos decisiva do que por vezes se considera ser. Os empiristas podem admitir que temos certas disposições inatas do tipo avançado por alguns racionalistas, e até a possibilidade de termos algumas crenças *a priori* antes de nascermos. O argumento-chave dos empiristas, no entanto, é que não podemos ter conhecimento factual antes do nascimento porque a justificação requerida tem de depender da nossa experiência do mundo, e é sobre essa experiência perceptual que nos debruçaremos no próximo capítulo.

Perguntas

1. Na escola aprendi o Teorema de Pitágoras recortando triângulos e quadrados de cartão a fim de medir a área dos mesmos. Quer isto dizer que este teorema é uma verdade *a posteriori***,** que fiquei a saber através da experiência?
2. Através de uma demonstração longa e complexa pode concluir-se que há uma série infinita de números primos (números inteiros que só são divisíveis por um ou por eles mesmos). Será isto uma auto-evidência? Será isto algo que podemos saber *a priori*? Podemos ter a certeza de que isto é verdade?
3. Num episódio da série *Frienðs* (1994-2004), está prestes a ocorrer uma luta entre Ross e Chandler para saber quem é o mais forte. Ross afirma que é ele e diz: «Vou demonstrá-lo. Vou demonstrá-lo como a um teorema». Qual é o erro epistemológico em que se incorre nesta declaração?
4. Pode o raciocínio *a priori* fornecer-nos, só por si, algum conhecimento substancial do mundo?
5. Explique em que medida a analogia que se segue é relevante para o tópico do conhecimento inato.

> Se a alma fosse como uma tábua em branco, então as verdades estariam em nós como a forma de Hércules está num bloco de mármore enquanto este for inteiramente neutro quanto a assumir esta ou outra forma. Contudo, se o bloco de mármore tivesse veios que delineassem a figura de Hércules em vez de outras formas, então esse bloco tenderia mais para essa forma e Hércules seria nele inato, de certa maneira, ainda que fosse preciso trabalhá-lo para expor os veios e poli-los para no-los revelar claramente, removendo tudo o que nos impedisse de os ver. (Leibniz, 1981, p. 52)

Qual destes tipos de mármore representa melhor o pensamento humano?

Leituras complementares

Ao longo do livro iremos debater as teses do racionalista Descartes e do empirista Locke. As suas obras-chave são *Meditações*, de 1641 (Descartes), e *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, originalmente publicado em 1689 (Locke). Cottingham (1986) e Lowe (1995) oferecem-nos duas boas introduções ao seu pensamento. Moser (1987) constitui uma útil compilação de artigos sobre o *a priori***,** e o artigo de Baher (2003), *Internet Encyclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/a/priori.htm) constitui uma introdução clara a este tópico. Para uma abordagem mais aprofundada, ver Kitcher (1980). Plantinga (1993b, cap. 6) examina a alegada fenomenologia distintiva associada à nossa apreensão das verdades *a priori*, e Bonjour (1988) faz uma leitura moderna da metáfora visual em que «vemos» tais verdades. Audi (1998) e Chisholm (1977) estudam a auto-evidência e sustentam, em contraste com a linha adotada por mim, ser essa uma característica necessária do raciocínio *a priori*. O filme *O Enigma de Kaspar Hauser* (1974) é relevante para o tema do conhecimento inato. Depois de passar toda a sua vida fechado numa cave, Kaspar é devolvido à sociedade já adulto, praticamente incapaz de andar ou falar; o filme questiona se o seu conhecimento e aptidões são inatas ou adquiridas por aprendizagem.

4
Percepção

A percepção é o processo pelo qual adquirimos informação acerca do mundo usando os nossos cinco sentidos: visão, audição, tato, paladar e olfato. Neste capítulo iremos focar a nossa atenção em dois temas relativos a este envolvimento com o mundo (ainda que nos venhamos a ocupar essencialmente da visão). Primeiro, quais são os objetos da percepção: em que é que a minha atenção se centra quando olho para a chávena vermelha que está à minha frente? Poderemos pensar que isso é óbvio: «a chávena vermelha, claro». Iremos ver, no entanto, que muitos filósofos negam esta resposta e explorar as razões para tal. Segundo, iremos debruçar-nos sobre o tópico epistemológico crucial da justificação e sobre a relação entre experiência perceptual, crença perceptual e conhecimento perceptual.

1 Realismo direto

O realismo perceptual é a visão do senso comum de que mesas, molas para papel e chávenas de café existem independentemente dos sujeitos que as percepcionam. Os realistas diretos também afirmam que são esses objetos que percepcionamos diretamente; podemos ver, cheirar, tocar, provar e ouvir estas coisas que nos são familiares. Há, no entanto, duas versões do realismo direto: o realismo direto ingênuo e o realismo direto científico. Estas concepções diferem quanto às propriedades que se admite que os objetos da percepção possuem quando não estão a ser percepcionados. Os realistas ingênuos afirmam que esses objetos podem continuar a ter todas as propriedades que normalmente percepcionamos, tais como a vermelhidão, a macieza e a tepidez. Os realistas científicos defendem que algumas das propriedades que um objeto possui quando percepcionado dependem do sujeito perceptual, e que os objetos não percepcionados não devem ser concebidos como se conservassem essas propriedades. Esta posição tem uma longa história. Eis como Galileu exprimiu este ponto de vista:

> Penso que para produzir em nós gostos, cheiros e sons, nada se exige dos corpos exteriores a não ser tamanho, forma e uma sucessão de movimentos rápidos ou lentos. Penso que se excluíssemos os ouvidos, as línguas e os narizes, então, as formas, os números e os movimentos permaneceriam, mas não os cheiros, os gostos ou os sons, que nada mais são, penso eu, do que nomes, quando separados dos seres vivos. (Galileu, 1960, sec. 47)

O realismo científico direto é muitas vezes considerado nos termos da distinção lockiana entre qualidades primárias e secundárias. As qualidades primárias de um objeto são aquelas cuja existência é independente da existência de um sujeito perceptual. O inventário que Locke fez destas qualidades incluía a forma, o tamanho, a posição, o número, o movimento (ou repouso) e a solidez, e a ciência afirma completar este inventário postulando propriedades como a carga elétrica, o *spin* ou a massa. As qualidades secundárias são as propriedades que dependem, efectivamente, da existência de um sujeito perceptual. Nelas se incluem propriedades como a cor, o cheiro e a textura palpável. A descrição científica dos objetos do mundo não requer a explicação destas qualidades secundárias, pelo que tais propriedades não devem ser vistas como algo que os objetos possuem em si mesmos, mas antes como

algo relativo, de algum modo, aos sujeitos que as percepcionam. A chávena em si mesma não é vermelha, mas a composição física da sua superfície, e a forma particular como esta superfície reflete os raios de luz nos nossos olhos, provoca em nós a experiência de ver vermelho. Assim, para o realista científico só algumas das propriedades que percepcionamos continuam a ser possuídas pelos objetos quando não estão presentes sujeitos perceptuais, sendo estas as suas qualidades primárias.

> Assim, a natureza é creditada por algo que nos devia ser reservado a nós: a rosa pelo seu cheiro; o rouxinol pelo seu canto; o sol pelo seu brilho. Os poetas estão completamente enganados. Deviam dedicar os seus versos a eles próprios e convertê-los em odes de autocongratulação pela excelência da mente humana. A natureza é uma coisa enfadonha, sem som, sem cheiro, sem cor […] (Whitehead, 1926, pp. 68-69).

Esta distinção entre qualidades primárias e secundárias é controversa sob vários pontos de vista, mas isso não nos deve preocupar aqui. O que devemos tornar claro é que a característica-chave do realismo direto, tanto na sua versão ingênua como científica, é que temos uma percepção direta dos objetos cuja existência é independente daqueles que os percepcionam, objetos esses que estão no mundo lá fora. Na secção que se segue questionaremos a afirmação de que a nossa percepção é direta, e na secção 3 iremos pôr em questão a existência mesma de objetos independentes da mente.

2 Realismo indireto

Os realistas indiretos aceitam que a minha chávena de café existe independentemente de mim. Consideram, no entanto, que eu não tenho uma percepção direta desta chávena. O realismo indireto afirma que a percepção envolve imagens mediadoras. Quando olhamos para um objeto, não é esse objeto que vemos diretamente, mas sim um intermediário perceptual. Estes intermediários têm recebido várias designações: «dados dos sentidos», «*sensa*», «idéias» «*sensibilia*», «perceptos» e «aparências». Aqui, iremos empregar a expressão «dados dos sentidos», bem como o seu singular, «dado dos sentidos». Os dados dos sentidos são objetos mentais que manifestam (algumas das) propriedades que tomamos como pertencentes aos objetos do mundo, e são normalmente considerados como tendo duas e não três dimensões. Para o realista indireto, a chávena de café na minha secretária causa a presença de um dado dos sentidos bidimensional vermelho na minha mente, e é este objeto que eu percepciono diretamente. Consequentemente, a chávena de café só é por mim percepcionada indiretamente, isto é, eu só a percepciono porque estou ciente do dado dos sentidos que a causou na minha mente. Esta é a conclusão do argumento da ilusão: um argumento muitíssimo influente a favor do realismo indireto. O idealismo (secção 3.1), o fenomenismo (secção 3.2) e o intencionalismo (secção 4) podem ser todos vistos como reações a esta tese.

2.1 O argumento da ilusão

Estamos predispostos à ilusão quando o mundo não é como o percepcionamos. Quando uma vara está parcialmente imersa na água, parece estar quebrada quando na realidade está direita. Da maior parte dos ângulos a partir dos quais os olhamos, os pratos parecem ser ovais e não redondos. (Continuamos a *acreditar* que o prato é circular e que a vara é direita em virtude do que sabemos sobre a perspectiva e a

refração, mas estes objetos não deixam de *se afigurar* elípticos e quebrados se nos abstivermos de interpretar o que vemos a partir desse conhecimento.) Para além de estarmos predispostos às ilusões, podemos ter alucinações e ver coisas que não estão diante de nós. São tais ilusões e alucinações que estão na origem deste argumento crucial a favor do realismo indireto.

Ao mergulhar parcialmente um lápis num copo de água, o lápis parece-me estar partido, pelo que estou a ver uma forma quebrada. Sei, no entanto, que o lápis não está realmente partido. A forma quebrada que eu vejo não pode, pois, ser o lápis real que está no mundo. E se a forma quebrada não é um objeto físico, então, tem de ser algo mental. Como vimos, estes elementos mentais foram nomeados como «dados dos sentidos», e são necessariamente estes que percepcionamos em casos de ilusão ou alucinação.

Consideremos agora os casos verídicos (aqueles em que percepcionamos corretamente o mundo). Os casos de percepção verídica são, do ponto de vista da experiência que temos, iguais aos casos de ilusão ou alucinação; se realmente estivesse uma vara partida semimergulhada na água, aquele que o percepciona ***veria*** o mesmo. Tem de haver, portanto, alguma coisa em comum aos casos verídicos e não-verídicos. O realista indireto defende que a conclusão que devemos tirar é que o denominador comum dos casos verídicos e não-verídicos é a presença de um dado dos sentidos, o que quer dizer que são também os dados dos sentidos que percepcionamos nos casos de percepção verídica. As nossas experiências nos diferentes casos são da mesma natureza porque são causadas pelo nosso compromisso com o mesmo tipo de objeto, isto é, os dados dos sentidos. Locke (1975, IV. IV. 3) sustentou uma teoria assim: «A mente […] nada percepciona a não ser as suas próprias idéias», sendo as idéias elementos mentais análogos aos dados dos sentidos. Hume, na sua *Investigação* de 1748, também aceitou este tipo de abordagem: «a mais superficial filosofia […] ensina-nos que nada se pode apresentar na mente que não seja imagem ou percepção» (1999, sec. 12.9). E este tipo de teoria continuou a ter uma ilustre linhagem: Bertrand Russell, A. J. Ayer e Frank Jackson contam-se entre os seus adeptos.

Este argumento apresenta vários problemas, alguns dos quais iremos debater nas páginas que se seguem. Contudo, independentemente da análise que fizermos, não restam dúvidas de que a sua influência foi enorme. As teorias da percepção de que nos ocuparemos nas secções seguintes são em parte motivadas pelo argumento da ilusão. Os idealistas e os fenomenistas (secção 3) aceitam a existência de dados dos sentidos, mas negam que eles desempenhem o papel de intermediários perceptuais. Para eles não há mundo algum independentemente da nossa experiência perceptual. Os intencionalistas (secção 4) admitem que há algo em comum entre os casos de percepção verídicos e não-verídicos. Este denominador comum, no entanto, não deve ser visto como um objeto, mas antes como uma propriedade da experiência perceptual que é análoga às propriedades representacionais possuídas por certos pensamentos. Contudo, antes de nos debruçarmos sobre estas teorias devemos avaliar mais de perto a natureza dos dados dos sentidos.

2.2 Dualismo

Os dados dos sentidos são metafisicamente problemáticos. São tomados como objetos internos, objetos mentais que têm propriedades como a cor. Tais entidades, no entanto, são incompatíveis com uma visão materialista da mente. Os materialistas visam explicar o funcionamento do cérebro em termos científicos — em termos de estados mentais, talvez, ou de estruturas computacionais — e uma tal abordagem tornou-se a ortodoxia na filosofia da mente contemporânea. No entanto, elementos como dados dos sentidos de vermelho não podem figurar em explicação alguma desse tipo. Nada há de material no cérebro humano que seja vermelho; nada, portanto, que possa constituir o dado dos sentidos de

vermelho de que eu (alegadamente) tenho experiência quando olho para a minha chávena de café. Assim, como os dados dos sentidos não são aceitáveis para um materialista, o objeto vermelho que eu percepciono neste momento tem de estar localizado não no mundo material, mas sim na mente não-física. O realismo indireto está comprometido com o **dualismo**, uma teoria que adota uma ontologia em que «objetos» não-físicos coexistem com objetos físicos. Há, no entanto, várias dificuldades no que diz respeito ao dualismo, uma das quais irei considerar de modo sucinto.

O maior problema que se coloca ao dualista é como explicar a interação entre a mente e o mundo físico.

Recordemo-nos de que o realista indireto admite que há um mundo independente da nossa experiência, e nos casos de percepção verídicos é este mundo que de algum modo causa a existência dos dados dos sentidos nas nossas mentes. Como podem, no entanto, conexões causais com o mundo físico ocasionar a existência de tais elementos não-físicos, e como podem esses elementos contribuir para causar ações físicas, como parece ser o caso? Se eu tenho um desejo de cafeína, então, a minha percepção da chávena de café leva-me a alcançar essa chávena: um dado dos sentidos não-físico causa o movimento físico do meu braço. Não é claro, no entanto, se uma tal causalidade é coerente. Uma mente concebida dualisticamente parece ser uma coisa paradoxal, do mesmo modo que o são os fantasmas na ficção: os fantasmas atravessam as paredes, no entanto, não caem através do chão; conseguem brandir machados e no entanto são indiferentemente atravessados pelos gumes das espadas. Da mesma maneira, a mente é concebida como algo que é ao mesmo tempo distinto do mundo físico e causalmente eficaz nesse mesmo mundo, não sendo claro como é que a mente pode coerentemente possuir ambas as características (ver Dennett, 1991, p. 35).

3 Rejeitar o realismo

3.1 Idealismo

Outro problema para o realismo indireto é o cepticismo. De acordo com o realista indireto, só temos percepção direta de certas entidades mentais, mas ao recolocarmos o foco da nossa percepção do mundo nestes aspectos mentais, expomo-nos à ameaça de um cepticismo total. Como só podemos percepcionar diretamente os dados dos nossos sentidos, todas as nossas crenças acerca do mundo exterior podem ser falsas. Poderá não haver quaisquer chávenas de café no mundo, mas tão-somente dados dos sentidos de vermelho na minha mente. Dificilmente se pode exagerar a importância do cepticismo que daqui resulta, quer para a metodologia, quer para a história da epistemologia, e no capítulo 9 iremos investigar se esse cepticismo deve ou não preocupar-nos. Por agora, no entanto, iremos examinar uma posição que abraça este tipo de cepticismo e aceita a posição **anti-realista** segundo a qual não existe qualquer mundo independente do sujeito perceptual. Duas estratégias que adotam esta linha de pensamento são o idealismo e o fenomenismo.

O bispo George Berkeley (1685-1753) é um idealista. Para ele, os objetos «físicos» consistem em coleções de «idéias» (a que mais tarde se chamou «dados dos sentidos»): o universo é constituído apenas por mentes e pelos dados dos sentidos que elas percepcionam. Os dados dos sentidos, no entanto, não podem existir se não estiverem a ser percepcionados, pelo que os objetos «físicos» dependem dos sujeitos que os percepcionam. Uma consequência desta explicação, no entanto, seria a não-existência do mundo quando este não fosse percepcionado. Berkeley procura evitar esta conclusão argumentando que

Deus tem percepção dos objetos que não são percepcionados por nós, sustentando deste modo a sua existência; uma existência, no entanto, do mero domínio das idéias e dos dados dos sentidos.

> [T] odas as coisas da Terra […] carecem de subsistência sem uma mente […] o seu ser é serem percebidas ou conhecidas […] consequentemente, quando não sejam realmente percebidos por mim ou não existam na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, ou não têm existência absolutamente alguma ou então subsistem apenas na mente de um qualquer espírito externo — de tal modo que seria perfeitamente ininteligível […] atribuir a qualquer destas partes individuais uma existência independente de um espírito. (Berkeley, parte 1, §6)

Esta posição é altamente problemática e certamente contra-intuitiva, ainda que alguns dos seus elementos anti-realistas tenham sido amplamente adotados, porventura surpreendentemente, no início do século XX por um grupo de filósofos denominados fenomenistas.

3.2 Fenomenismo

Os idealistas concebem o mundo em termos das nossas experiências *efetivas* (ou das de Deus). Os fenomenistas sustentam uma posição semelhante: para eles, as afirmações acerca do mundo físico deviam ser vistas como afirmações acerca das nossas experiências ***possíveis.*** Ou, nas palavras de J. S. Mill (1889), os objetos materiais não são mais do que «possibilidades permanentes de sensação». O fenomenismo é tido, classicamente, como uma tese conceptual: «o significado de qualquer afirmação a respeito de uma coisa material pode ser plenamente expresso em afirmações relativas apenas aos dados dos sentidos ou à aparência sensível das coisas» (Chisholm, 1948, p. 152. Note-se, no entanto, que Chisholm não concorda com esta visão). Os fenomenistas não recorrem a Deus para sustentar a existência dos objetos. Os objetos «físicos» podem existir sem serem percepcionados, visto haver uma *possibilidade* continuada de experiência. Dizer que está uma mola na minha gaveta é dizer que eu veria uma mola ***se*** abrisse a gaveta. O mundo é descrito em termos dos dados dos sentidos presentes, e em termos de condicionais que descrevem os dados dos sentidos que eu encontraria em situações contrafactuais e futuras. Importa sublinhar, no entanto, que existe uma diferença crucial entre as leituras que realistas e anti-realistas fazem dessas condicionais. O realismo — seja direto ou indireto — tem uma explicação para a efetividade das condicionais: eu irei ter a experiência de percepcionar uma mola porque existe realmente uma mola, independente da minha mente, dentro da gaveta. Os fenomenistas, no entanto, não fundamentam as suas condicionais desta forma porque para eles não há qualquer mundo independente das nossas experiências (possíveis). Dizer que está uma mola na gaveta é apenas dizer que ao fluxo de dados dos sentidos característico da experiência de abrir a gaveta seguir-se-á a experiência de percepcionar os dados dos sentidos de cor metálica que constitui a percepção da mola. Aqui, não há qualquer referência a um mundo independente; essas condicionais são descritas apenas em termos do conteúdo das minhas experiências.

As condicionais também podem ser usadas para descrever propriedades disposicionais como a solubilidade: aquele torrão de açúcar é solúvel porque se dissolverá se for introduzido numa chávena de café. Uma propriedade disposicional como esta pode ser descrita em termos da composição física do açúcar: dissolve-se por causa da sua estrutura química. As condicionais do fenomenista, no entanto — aquelas que descrevem certas regularidades na nossa experiência — não têm qualquer explicação aprofundada; são brutas: nada mais pode ser dito acerca da razão por que se aplicam.

3.3 Problemas do fenomenismo

Para muitos, a natureza anti-realista do fenomenismo é difícil de aceitar. Uma consequência do fenomenismo é que se não houver mentes, não haverá mundo. Isto porque os objetos «físicos» são meras construções da nossa experiência (possível). Se não houver criaturas que tenham essas experiências, então não pode haver mundo. Isto é difícil de aceitar devido às intuições do nosso senso comum de que o mundo exterior continuaria a existir quer houvesse ou não criaturas para ter experiências dele, e que o mundo já existia antes do surgimento da vida senciente. Consideremos também o suposto conhecimento que temos dos outros. Eu desenvolvo a crença de que há outras criaturas de carne e osso no mundo pela percepção que tenho dos seus corpos, e começo a considerar essas criaturas como seres pensantes observando as suas ações e ouvindo as suas elocuções. A fenomenista tem de ter uma explicação do modo como eu percepciono esse comportamento, e para ela essa explicação tem de consistir nas experiências (possíveis) que eu posso ter dos *meus próprios* dados dos sentidos. O fenomenismo apela a um quadro solipsista em que o mundo é constituído unicamente pelos dados dos meus sentidos. Uma fenomenista sentada a ler na biblioteca tem de defender que o livro que tem nas mãos consiste numa mera «possibilidade de sensação»; que o seu próprio corpo físico (uma parte do mundo material) tem esta mesma natureza; e que as pessoas sentadas à sua volta são também construções dos seus dados dos sentidos. O fenomenismo é uma posição muito radical. (No capítulo 13 voltarei ao solipsismo e procurarei avaliar se tenho ou não justificação para acreditar que existem outros sujeitos pensantes para além de mim.)

Mesmo para aqueles que não têm relutância em adotar uma posição anti-realista e solipsista como esta, o fenomenismo parece ser incapaz de completar a tarefa a que se propõe. Um argumento crucial contra o fenomenismo é o argumento da relatividade perceptual. Roderick Chisholm (1948) argumenta que não podemos proporcionar traduções de afirmações acerca de objetos físicos em termos de afirmações acerca dos dados dos sentidos. Para a fenomenista, a afirmação de que está um velho copo verde com canetas à minha direita quer dizer que a experiência de deslocar o meu braço para a direita seria seguida de uma sensação áspera (ao encontrar o «rebordo corroído»), e que a sensação de virar a cabeça seria acompanhada pela presença de dados dos sentidos de verde no meu campo de visão. Contudo, tais fluxos de experiência não têm de ocorrer desta maneira. Se estivesse de luvas, não sentiria essa sensação de aspereza, e se eu fosse daltônico ou se as luzes estivessem apagadas, não experienciaria esses dados dos sentidos de verde. As sensações que tenho dependem de vários factos acerca de mim e do meio envolvente. Não há afirmações condicionais que descrevam a relação entre as sensações consideradas isoladamente de certos aspectos físicos de quem percepciona e do mundo.

> Para calcular o que aparece com total sucesso é preciso conhecer quer a coisa percepcionada, quer as condições (subjetivas e objetivas) de observação, porque é a coisa percepcionada e as condições de observação que determinam, por ação conjunta, aquilo que vai aparecer. (Chisholm, 1948, p. 513)

Uma fenomenista, no entanto, não pode dar conta de tais condições de observação visto não lhe ser permitido falar dos estados físicos do sujeito perceptual ou do meio envolvente; ela só pode falar dos dados dos sentidos e das relações entre eles. De acordo com Chisholm, o fenomenista não pode, portanto, dar conta do mundo físico apenas em termos de experiências possíveis, e por isso o seu projeto falha.

4 A teoria intencionalista da percepção

A última posição que iremos examinar nega que os dados dos sentidos estejam envolvidos na percepção e afirma, ao invés, que estamos em contacto perceptual direto com o mundo. Voltamos assim ao realismo direto com que este capítulo começou. Para que uma tal explicação seja plausível, precisamos de encontrar uma resposta alternativa ao argumento da ilusão. Primeiro, iremos considerar uma estratégia que poderá ajudar-nos a evitar a conclusão de que os casos verídicos e não-verídicos têm um objeto de percepção comum; em seguida, consideraremos uma explicação alternativa para este denominador comum.

4.1 Adverbialismo

Foi afirmado que o argumento da ilusão é uma **petição de princípio**. Parte-se do princípio, sem argumentos, de que no caso não-verídico eu estou ciente de alguma ***coisa*** que tem a propriedade que o lápis parece ter. Parte-se do princípio de que algum objeto tem de estar partido. Podemos, no entanto, rejeitar este pressuposto: apenas parece que eu vejo um lápis partido; nada há no mundo ou na minha mente que esteja efectivamente partido. Uma maneira de rejeitar o pressuposto de que temos de estar cientes de alguns objetos é fazer a chamada manobra «adverbial». Esta estratégia pode ser ilustrada virando-nos para outros exemplos onde não se apliquem tais pressupostos ontológicos. «David Beckham tem um magnífico pontapé de livre» não implica que ele possua um certo tipo de objeto — um pontapé — como coisa que pudesse dar ou vender, como sucede com o seu magnífico carro. Em vez disso, compreendemos que esta frase significa que ele executa os pontapés magnificamente.

«Magnífico» não deve ser tomado como um adjetivo que descreve a propriedade do objeto; deve ser visto como um adjetivo que desempenha a função de um advérbio, descrevendo como uma dada ação é executada. Da mesma maneira, quando se está a ter uma «ideia clara», não se está a ter uma ideia com uma dada propriedade refletora; está-se a pensar claramente. O argumento dos adverbialistas no que concerne à percepção é que quando percepcionamos o vermelho, estamos a percepcionar de um modo vermelho (ou vermelhamente). A experiência perceptual deve ser descrita em termos de modificações adverbiais dos vários verbos característicos da percepção, e não em termos dos objetos percepcionados. Ao levar a chávena de café à boca, vejo de um modo castanho (castanhamente) e cheiro de um modo amargo (amargamente); não tenho percepção de dados dos sentidos castanhos e amargos, que são os análogos internos das propriedades do café debaixo do meu nariz. Ao descrever as experiências perceptuais não estamos a descrever as propriedades dos elementos mentais; estamos, isso sim, a falar da maneira como experienciamos diretamente o mundo externo. Assim, se pudermos dar conta do que é experienciar de uma maneira castanha e amarga, poderemos dar conta da percepção. E isto que os intencionalistas procuram fazer.

4.2 Intencionalismo

Os intencionalistas acentuam certos paralelos entre a experiência perceptual e as crenças. As crenças são representações do mundo. Eu tenho uma crença acerca do meu copo de canetas; acredito que é verde. As crenças possuem aquilo a que os filósofos da mente chamam «intencionalidade». A intencionalidade é uma característica essencial da mente, e descreve a propriedade que têm certos estados mentais de representar — ou de serem *acerca de* — certos aspectos do mundo. Os aspectos do

mundo acerca dos quais temos uma crença podem ser especificados em termos do *conteúdo intencional* dessa crença. O conteúdo intencional da minha presente crença é que o *copo de canetas é verde*. O intencionalista defende que a percepção também envolve estados representacionais (o intencionalismo é por vezes designado «representacionismo»). Eu posso acreditar que o copo é verde, e também posso percepcionar que o é. O leitor está prestes a percepcionar que a primeira palavra do próximo parágrafo é «Vejamos». A sua percepção é intencional: é ***acerca*** de uma palavra na página do livro, e o seu conteúdo é que *a próxima palavra é «Vejamos»*.

Vejamos como o intencionalista reage ao argumento da ilusão. O argumento-chave será que os estados mentais podem representar erradamente o mundo. Eu posso ter crenças acerca de entidades não-existentes: posso acreditar que a Fada dos Dentes me visitou ontem à noite. As crenças deste tipo são análogas aos casos perceptuais não-verídicos de ilusão e de alucinação. Nestes casos, que associam crença e percepção, temos representações incorretas do mundo. E importante notar, no entanto, que o intencionalista tem uma explicação para aquilo que os casos verídicos e não-verídicos têm em comum, isto é, o seu conteúdo intencional. A minha percepção tem o conteúdo representacional, *está ali um lápis partido*, quer esse lápis realmente exista ou não exista no mundo (posso ter sido enganado: poderiam ter mergulhado um lápis partido no copo de água). Posso não estar certo de que a aranha gigante que estou a ver seja mesmo uma alucinação. Em qualquer caso, tenho uma percepção com conteúdo intencional: *está uma aranha gigante à minha frente*. No caso verídico, este conteúdo representa corretamente o mundo; no caso não-verídico, não. Os intencionalistas estão de acordo, portanto, com os teóricos dos dados dos sentidos quanto ao facto de haver um aspecto da percepção que é comum aos casos verídicos e não-verídicos. Esta componente comum, no entanto, não é a presença do objeto perceptual, mas sim do conteúdo intencional. Tal como os teóricos dos dados dos sentidos, os intencionalistas têm explicações representacionais da percepção: o conteúdo intencional e os dados dos sentidos do realista indireto representam ambos o estado do mundo externo independente. Para os intencionalistas, no entanto, a representação não implica um compromisso ontológico com os objetos mentais.

Os intencionalistas são normalmente otimistas quando se trata de adiantar uma explicação causai «naturalista» ou, *grosso modo*, científica da representação e da intencionalidade. Para explicarmos a percepção não precisamos, portanto, de recorrer aos dados dos sentidos não-físicos; podemos simplesmente usar a nossa explicação naturalista do conteúdo intencional, pois, de acordo com os intencionalistas, esta noção permite captar os aspectos mais importantes da percepção. A abordagem naturalista será retomada no capítulo 11.

4.3 Fenomenologia

Nesta secção iremos contemplar um problema que se coloca potencialmente ao intencionalismo. Normalmente, seríamos levados a pensar que a minha experiência consiste em algo mais do que representar o mundo de uma certa maneira; também se verifica que a maneira como eu adquiro essas representações afeta a minha consciência de uma determinada forma. «As experiências perceptuais têm uma dupla face: por um lado, apontam para o mundo externo, mas, ao mesmo tempo, também apresentam uma forma subjetiva para o sujeito […] são de *alguma coisa* que não o sujeito, e são *como alguma coisa* para o sujeito» (McGinn, 1997, p. 298). Agora mesmo oiço o som indistinto de uma perfuradora elétrica sincopando o clangor da buzina de uma camioneta de abastecimento do supermercado; a chávena vermelha que está à minha frente desvanece-se lentamente em tons de castanho enquanto uma nuvem passa no céu; e o cheiro do café debate-se para se impor à minha constipação e à ardência das minhas pastilhas para a garganta. Tudo isto faz parte da minha experiência perceptual e, para o intencionalista,

consiste num conteúdo representacional tal que *a camioneta está a emitir uma buzinadela*, e *a minha pastilha para a garganta está ardente*. Também há, no entanto, alguma coisa que *é como* estar a ter estas representações (ver Nagel, 1974). A minha experiência tem uma dimensão fenomenológica — uma qualidade experiencial —, uma qualidade que o leitor talvez esteja a imaginar neste momento. A buzinadela estridente «atravessa-me o corpo» e as pastilhas são tão fortes que, apesar de permearem também a minha consciência, me fazem sentir como que mais arguto, mais claro e mais bem sintonizado com a qualidade do ar que respiro. O intencionalista também tem, pois, de ter em conta estes aspectos fenomenológicos da percepção. E, uma vez mais, esta é uma tarefa geralmente efetuada num espírito naturalista. O seu propósito é explicar, cientificamente, como é que os processos causais em que se funda a percepção têm a qualidade experiencial que têm. Muitos autores, no entanto, veem nisto o mais difícil de todos os problemas que se colocam à filosofia da mente. Não é claro como é que uma explicação científica pode ambicionar captar a dimensão consciente, fenomenológica, do pensamento e da percepção.

> [Há] a sensação de um fosso intransponível entre consciência e processos mentais […]. A ideia de uma diferença de natureza é acompanhada de um ligeiro estremecimento. (Wittgenstein, 1953 §412)

> Ninguém faz a mais pequena ideia de como poderá uma coisa material ser consciente. Ninguém sabe, sequer, como é que seria ter a mais pequena ideia de como poderá uma coisa material ser consciente. Tanto pior para a filosofia da consciência. (Fodor, 1992, p. 5)

Este não é, no entanto, o lugar para prosseguir este debate.

Apesar destes problemas, alguns intencionalistas defendem que a sua explicação da fenomenologia da experiência é mais convincente do que a que é apresentada pelos teóricos dos dados dos sentidos (Tye, 2000, e Harman, 1997), e apelam a uma alegada «transparência» da experiência. Enquanto olho para a minha secretária desarrumada, a minha experiência atinge-me de uma certa maneira: dir-se-ia que estou a experienciar as propriedades dos vários objetos que aqui estão espalhados. Isto, sustentam os intencionalistas, condiz melhor com a sua teoria da percepção. Para eles, o carácter fenomenológico da experiência é inteiramente explicável através das propriedades representacionais da nossa experiência perceptual, e assim, uma vez que o conteúdo intencional é dirigido aos objetos no mundo, a posse desse conteúdo permite focar corretamente a fenomenologia da experiência. Os teóricos dos dados dos sentidos, no entanto, interpretam mal a fenomenologia. De acordo com a sua explicação, eu estou ciente de certos objetos mentais internos, mas isso, afirmam os teóricos dos dados dos sentidos, não é o modo como a experiência nos atinge. O que me parece que estou a experienciar é a cor da chávena — a chávena que está *ali* — e não um análogo interno da chávena que estaria apenas na minha cabeça. Michael Tye refere a sua experiência de olhar o mar para ilustrar este ponto. «Eu experienciei o azul como uma propriedade do mar e não como uma propriedade da minha experiência. Decerto que a minha experiência não foi em si mesma azul. Foi, isso sim, uma experiência que representou o mar como azul» (1992, p. 160).

Até aqui considerámos as questões metafísicas relacionadas com a natureza das entidades envolvidas na percepção, e procurámos averiguar se a percepção envolve um compromisso — direto ou indireto — com um mundo externo independente. Os realistas indiretos, os idealistas e os fenomenistas recorrem ao argumento da ilusão para mostrar que o que percepcionamos são os dados dos sentidos. Os intencionalistas, porém, rejeitam essa hipótese e procuram explicar a percepção em termos de estados

representacionais, estados esses para os quais pretendem dar uma explicação naturalista. As abordagens anti-realistas do idealismo e do fenomenismo serão em grande medida ignoradas no resto do livro; iremos focar a nossa atenção no realismo e, a partir da próxima secção, as questões-chave que iremos considerar são se e como é que podemos ter crenças perceptuais justificadas acerca do mundo externo, e se podemos ter um conhecimento perceptual desse mundo. Para tanto, iremos começar por examinar a relação entre experiência perceptual e crença perceptual.

5 Ver-que, ver-como e olhar bruto

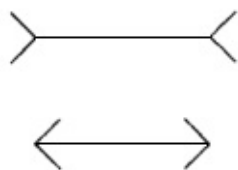
Atentemos um pouco melhor na natureza representacional da experiência perceptual. (Que é, recorde-se, algo que vincula quer os teóricos dos dados dos sentidos, quer os intencionalistas.) Ao olhar pela janela do meu escritório, vejo que *está a chover.* A minha percepção representa o mundo como sendo *dessa* maneira. Para percepcionar o mundo desta maneira, é necessário que eu tenha conceitos, isto é, formas de representar e pensar acerca do mundo. Neste caso, preciso do conceito de CHUVA. Assim, ver que *a minha chávena de café é vermelha* e que *o copo é verde* implica a posse dos conceitos CHÁVENA DE CAFÉ, VERMELHO, COPO e VERDE. A esta forma de percepção aplica-se o termo «percepcionar-que», e este tipo de envolvimento perceptual com o mundo *efativo,* isto é, pressupõe-se que percepcionamos o mundo corretamente. Para eu percepcionar que está a chover, tem de ser *verdade* que está a chover. Também posso, no entanto, percepcionar o mundo como sendo de uma certa maneira, e estar enganado. A isto chama-se «percepcionar-como», ou, como sucede na maior parte dos casos, «ver-como». O pau semi-mergulhado na água pode não estar partido; mas eu vejo-o *como* partido. Grande parte da minha percepção é representacional — eu tomo o mundo como sendo de uma certa maneira — por vezes corretamente, quando vejo que o mundo é assim ou assado, e por vezes incorretamente, quando o mundo não é como eu o percepciono ser.

Tal como foi observado, as experiências perceptuais têm duas faces: são representacionais e têm, ao mesmo tempo, uma dimensão fenomenológica. Para o intencionalista, ambos os aspectos se fundam no conteúdo intencional de um qualquer estado perceptual em particular. Os teóricos dos dados dos sentidos, porém, têm vários tipos de explicações híbridas. A fenomenologia da experiência é um aspecto do nosso envolvimento perceptual com um objeto mental interno; o facto de nos podermos descrever como sujeitos da percepção de que o mundo é de uma certa maneira, no entanto, explica-se pela operação do pensamento conceptual nesse mesmo ato perceptual. Além do meu contacto com os dados dos sentidos de vermelho, tenho uma crença ou pensamento de que a chávena de café é vermelha.

Há também uma forma de percepção que não requer a posse de conceitos. As criaturas cognitivamente rudimentares, que não têm um pensamento conceptual estruturado, podem percepcionar o mundo. Posso dizer que uma vespa sente ou percepciona a minha presença em virtude do seu comportamento irascível. Somos igualmente levados a pensar que podemos envolver-nos perceptualmente com o mundo de um modo não-conceptual. Enquanto caminho distraidamente pela Rua Direita, vejo o abrigo da paragem do autocarro, os contentores do lixo, e os outros transeuntes — tenho de os estar a ver, caso contrário chocaria contra eles — mas não vejo que *o abrigo da paragem do autocarro é azul* ou que *um dos transeuntes traz umas calças* Wrangler. Poderei ver a rua desta maneira se «focar» a minha atenção no cenário que tenho diante de mim, mas há uma forma de percepção coerente que não envolve estes conceitos. Designemos este envolvimento básico com o mundo «olhar bruto». Este tipo de percepção envolve a aquisição de informação perceptual, informação essa que permite

envolvermo-nos eficazmente com os objetos, mas não equivale à posse de uma representação conceptualmente estruturada do mundo. Fred Dretske (1969) refere-se ao olhar bruto como um olhar «não-epistémico», e ao «ver-que» como um olhar epistémico. (No capítulo 6 iremos analisar o papel crucial que o olhar não-epistémico desempenha no quadro de uma explicação fundacionalista da justificação, e iremos investigar se pode realmente haver uma forma de experiência conceptual que não envolva conceitos.)

Posso ver a paragem do autocarro num sentido não-epistémico ou bruto; ou posso ver que o abrigo da paragem do autocarro é azul; ou ver, erradamente, o abrigo da paragem do autocarro como sendo *feito de safira*. Tudo isto são formas de experiência perceptual, irtaneiras que temos de nos envolvermos perceptualmente com o mundo usando o nosso aparelho sensorial, formas estas que têm uma dimensão distintamente consciente ou fenomenológica. Em seguida, começaremos então por considerar como é que estes vários tipos de experiência perceptual se relacionam com as nossas crenças perceptuais. As crenças perceptuais são aquelas que se prendem com os aspectos perceptíveis do nosso meio, e que se fundamentam na nossa experiência perceptual do mundo. O conteúdo de tais crenças pode ser adquirido de outras formas: eu poderia, por exemplo, ter sabido por alguém que o abrigo da paragem é azul, mas ao ***ver*** que é azul adquiro esta crença através do meu próprio olhar; a minha crença acerca do abrigo da paragem do autocarro é, por conseguinte, uma crença perceptual.

As nossas crenças perceptuais não são necessariamente adquiridas em virtude do olhar não-epistémico. Como foi dito, o olhar bruto é algo que as criaturas cognitivamente rudimentares podem ter, criaturas como as vespas, que se considera não terem crenças. É plausível, no entanto, que se eu vir um objeto como um abrigo de paragem de autocarro, desenvolva também a crença de que está um abrigo de paragem de autocarro diante de mim. Em muitos casos isto é verdade, mas não em todos. Um exemplo de um caso em que não acredito no meu olhar é a ilusão de Müller-Lyer.

As duas linhas horizontais que aqui vemos parecem-me ter comprimentos diferentes, e a linha de cima parece-me maior do que a de baixo. No entanto, já estou familiarizado com esta ilusão e por isso não acredito que assim seja. Acredito que têm o mesmo comprimento (como é, efectivamente, o caso). Eis outro exemplo: um consumidor habitual de alucinogéneos poderá duvidar da veracidade de todas as suas percepções; poderá não acreditar seja no que for que vê. A sua percepção, no entanto, traduz algo mais do que um olhar não-epistémico. Vê a Lua como feita de queijo e a sua chávena de chá como uma criatura sorridente. No entanto, em virtude da dúvida promovida pelas suas frequentes alucinações, o facto de estar a ver o mundo como sendo de uma certa maneira não o leva a acreditar que ele seja efectivamente assim. Contudo, estes casos de alucinação e ilusão são pouco frequentes, e é plausível que o facto de vermos o mundo como sendo de uma certa maneira nos leve, na maior parte dos casos, a acreditar que ele é assim (isto, se não estivermos cientes de fatores que nos façam duvidar da nossa experiência perceptual). Por último, voltemos à «percepção-que», ou ao olhar epistémico. Este tipo de percepção está mais intimamente relacionado com a aquisição da crença perceptual. Se nos pudermos descrever como percepcionando o mundo de uma certa maneira, isso implica também que acreditamos que o mundo é assim. Este tipo de percepção não ocorre desligado da crença.

Vimos que podemos estar perceptualmente envolvidos com o mundo de múltiplas maneiras. Esse

envolvimento pode traduzir-se na mera aquisição de informação perceptual, na experiência de ver o mundo como sendo de uma certa maneira, ou na posse de estados cognitivos de percepção e de crença de que é assim. E, se tudo correr bem, tais crenças perceptuais poderão constituir um conhecimento perceptual do mundo. O conhecimento perceptual consiste no conhecimento dos aspectos perceptíveis do mundo que nos rodeia. De acordo com a explicação tradicional, temos esse conhecimento quando as nossas crenças perceptuais são verdadeiras, e quando são justificadas. Iremos deter-nos na questão da justificação na parte III do livro. Um debate central que iremos considerar é o que opõe aqueles que defendem que as crenças perceptuais são justificadas unicamente em virtude de se fundarem na nossa experiência perceptual do mundo àqueles que pensam que isto não é suficiente para a justificação e que tais crenças só são justificadas se estiverem em boa conformidade com todas as nossas crenças perceptuais e não-perceptuais. Os primeiros são fundacionalistas (capítulo 6), e os segundos coerentistas (capítulo 7). No próximo capítulo, porém, deixaremos a percepção para nos determos noutra fonte crucial do conhecimento: os relatos dos nossos semelhantes, isto é, as coisas que as pessoas dizem e as palavras que escrevem.

Perguntas

1. Para que teoria da percepção são os versos humorísticos que se seguem relevantes, e porquê?

Uma vez um jovem disse assim:
«Deus, acho deveras estranho,
Que aquele carvalho do jardim Continue a sê-lo
Quando não está ninguém a vê-lo.»

«Caro Senhor, estranho é o seu espanto
Pois do jardim nunca arredo o pé
E é por isso que a dita árvore
Continua a ser como é.
Com a maior boa fé me subscrevo, DEUS.»

2. O que é o argumento da ilusão? O que é que nos diz, se é que nos diz alguma coisa, acerca da natureza dos objetos que percepcionamos?
3. O que é o fenomenismo? Poderá ele oferecer-nos uma explicação plausível da percepção?
4. O que é o conteúdo intencional, e que papel desempenha na percepção e no pensamento?
5. Será a percepção representacional? E, caso seja, em que medida o é?
6. Será uma vespa capaz de ver que o boião do doce está aberto? Ou de ver que está cheio? Será capaz de ver o doce?

Leituras complementares

Para o realismo indireto ver Ayer (1940), Russell (1912), Grice (1961) e Jackson (1977). (Note-se,

no entanto, que Jackson abandonou recentemente esta posição.) As explicações clássicas do idealismo e do fenomenismo podem ser encontradas no *Tratado* de Berkeley e em J. S. Mill (1889). Robinson (2001) e Foster (2000) apresentam defesas modernas do fenomenismo. Para o intencionalismo, ver Tye (1995; 2000) e Armstrong (1961). Dancy (1955) proporcionará uma reflexão útil sobre o argumento da ilusão, e Audi (1998) oferece-nos uma boa análise das relações epistémicas entre percepção, crença e conhecimento.

5
Testemunho

1 A abordagem individualista do conhecimento

Tradicionalmente, os filósofos veem a busca do conhecimento como uma atividade solitária. O que é, sem dúvida, verdadeiro para a abordagem racionalista, vividamente ilustrada pelas *Meditações* de Descartes de 1641. Sentado sozinho à lareira > o filósofo demonstra que Deus existe, e que Deus não permitiria que ele se enganasse quanto à existência de um mundo externo. Para os empiristas, o método paradigmático de aquisição de conhecimento acerca do mundo desenvolve-se através da percepção: para sabermos que p, temos de percepcionar nós mesmos que p. O *locus* da epistemologia é o indivíduo solitário, seja adquirindo conhecimento através do raciocínio *a priori*, seja através do raciocínio empírico fundado na percepção. A este tipo de abordagem do conhecimento chamaremos «individualista». Eu posso vir a adquirir crenças através dos outros, mas estas não são justificadas até que eu me certifique da sua veracidade. De acordo com a perspectiva individualista, tais crenças são crenças em segunda-mão *e* de segunda categoria. Eis algumas declarações explícitas da abordagem individualista:

> Espero não ser tomado por arrogante ao dizer que talvez fizéssemos maiores progressos na descoberta do conhecimento racional e contemplativo se o buscássemos na origem, em consideração das coisas mesmas e empregando os nossos próprios pensamentos, mais do que os dos outros, para o encontrar, pois considero ser tão conforme à razão pretender ver através dos olhos dos outros como conhecer as coisas pelo entendimento alheio […]. As flutuações das opiniões dos outros nos nossos cérebros não acrescentam uma vírgula ao nosso conhecimento, ainda que tais opiniões revelem ser verdadeiras. O que para eles era ciência para nós não é mais do que opinação. (Locke, 1975, livro 1, p. 58)
>
> *Nullius in verba* [Pela palavra de ninguém], (Divisa da Royal Society)
>
> Não confies nas minhas palavras, conta apenas com a tua própria luz. (Último sermão de Buda, citado em Matilal e Chakrabarti, 1994, p. 2)

Neste capítulo iremos questionar a afirmação de que as crenças por testemunho são de segunda categoria, e admitiremos que podemos adquirir crenças justificadas e conhecimento de outras pessoas.

2 Testemunho

Recentemente tem havido um interesse considerável em repudiar a concepção individualista do conhecimento: propõe-se que podemos adquirir conhecimento empírico através dos outros sem que tenhamos, nós próprios, percepção dos factos relevantes. Deve observar-se que isto está bem de acordo

com a forma como geralmente falamos acerca do conhecimento. A reposta à pergunta «como sabes isso?» é muitas vezes «ouvi dizer», «vi na televisão» ou «li num livro». Este capítulo tomará estas três respostas a sério. A designação geral para este tipo de conhecimento é «conhecimento testemunhai», com o termo «testemunho» a assumir aqui uma acepção ampla, ou seja, aplicando-se a todos os casos em que somos informados de que algo é assim ou assado por intermédio de outra pessoa. Os relatos testemunhais podem consistir em palavras orais ou escritas, filmes, gestos, semáforos, e todas as outras formas de comunicação que usamos para passar informação acerca do mundo. Simples gestos físicos podem constituir testemunhos quando alguém nos acena com a cabeça em resposta a uma pergunta, por exemplo, ou quando nos erguem o polegar, ou quando nos apontam na direção do museu. O debate sobre o testemunho não diz respeito apenas aos testemunhos formais prestados nos tribunais nem aos testemunhos religiosos prestados nas igrejas: «testemunho» refere-se a todas as ocorrências quotidianas em que descobrimos alguma coisa por intermédio de alguém.

Seguem-se alguns exemplos putativos de conhecimento testemunhal. O autocarro número 701 vai para Campo de Ourique (eu nunca continuei no autocarro depois da paragem de Campolide, por isso nunca verifiquei por mim se isto é verdade). A minha régua tem trinta centímetros de comprimento (eu nunca vi o metro-padrão, que se encontra em Paris). A lasanha vegetariana não contém frutos secos (eu não estava presente quando foi confeccionada). Os seres humanos têm cérebros (eu nunca olhei para dentro do crânio de uma pessoa). Alp D'Huez fica a leste de Grenoble (é o que vem no mapa; eu nunca lá estive). O meu aniversário é no dia quatro de Fevereiro (fiz fé na palavra dos meus pais quanto a isto). De resto, também fiz fé na palavra dos meus pais quanto ao facto de eles serem, efectivamente, meus pais. Neste capítulo, iremos admitir que estas crenças são casos putativos de conhecimento. Estamos, pois, a afastar-nos da perspectiva individualista. É seguramente verdade que estas crenças testemunhais são amplamente difundidas, e que não temos outro remédio senão basearmo-nos nelas; não temos, simplesmente, tempo para nos certificarmos da veracidade de todas as crenças deste tipo pelos nossos próprios meios. A questão-chave de que nos iremos ocupar, no entanto, é a de como (e se) se justifica que aceitemos o testemunho dos outros. Podemos ter uma justificação pragmática — se eu estiver a planear ir a Campo de Ourique, então, ser-me-á mais fácil acreditar simplesmente na informação legível na parte da frente do autocarro número 701 — mas teremos uma justificação epistémica? Haverá boas razões para pensarmos que os relatos testemunhais são verdadeiros? Iremos examinar duas abordagens a este tipo de justificação, de Hume e de Thomas Reid.

3 A perspectiva de Hume sobre o testemunho

Hume foi um dos primeiros filósofos a salientar a importância do testemunho; «não há espécie de raciocínio mais comum, mais útil e mesmo necessário à vida humana do que aquele que deriva do depoimento dos homens e dos relatos das testemunhas oculares e dos espectadores» (Hume, 1999, sec. 10-5). E propõe uma explicação do modo como as crenças testemunhais podem ser justificadas. Eu só tenho justificação para acreditar no que alguém diz se souber que as pessoas em causa têm um bom registo, isto é, se souber que disseram consistentemente a verdade em ocasiões anteriores. A Marta compra sempre o número de Natal da *TV Guia*, por isso esteve sempre certa quanto aos programas que passam na televisão durante essa época festiva. Assim, este ano tenho justificação para acreditar nela quando me diz que o filme do dia 26 é *Casablanca***.** Para adquirir crenças justificadas deste tipo não tenho de raciocinar explicitamente desta forma. Os humeanos podem argumentar que tais crenças são

justificadas *se eu puder* raciocinar desta maneira. Tenho de ser capaz de avaliar o registo do falante no passado, e de efetuar a inferência proposta. Isto é uma abordagem redutiva do testemunho, uma vez que, para o humeano, a fonte desta justificação testemunhai pode encontrar-se em algumas outras capacidades epistémicas possuídas por mim. Tenho justificação para acreditar na Marta porque tenho uma prova perceptual de que ela disse regularmente a verdade no passado, porque me *lembro* de que ela tem um registo fidedigno, e porque sou capaz de efetuar a *inferência* acima referida. A justificação testemunhai é redutível à justificação providenciada pela percepção, pela memória e pela inferência. Nas duas secções seguintes iremos considerar dois problemas que esta abordagem redutiva suscita. (No capítulo 10, secção 2, veremos a argumentação de Hume de que este raciocínio empírico não é justificado. Por essa razão, referir-nos-emos a esta abordagem do testemunho como «humeana». Os humeanos são aqueles que adotam a abordagem redutiva de Hume ao testemunho, mas não perfilham o seu cepticismo.)

3.1 O problema da circularidade

Na maior parte dos casos, parece não haver provas suficientes para justificar as nossas crenças testemunhais. Mas nem sempre é assim: o conteúdo das latas de feijão cozido coincidiu sempre com o que vem escrito no rótulo. Tenho justificação, portanto, para acreditar que o rótulo está correto quando abro outra lata (note-se a acepção ampla em que se aplica o termo «testemunho»). Na maior parte dos casos, no entanto, as nossas provas parecem ser mais limitadas. Ao ouvir as notícias desta noite na rádio, fico alarmado com certos acontecimentos. De acordo com a perspectiva humeana, no entanto, não é claro se eu devo acreditar no que a locutora diz. Nunca a ouvi antes, pelo que não tenho qualquer conhecimento do seu registo. Dir-se-ia, então, que não tenho justificação para acreditar no bloco noticioso. Ora, isto não é plausível. A quantidade de conhecimento que eu poderia adquirir por via testemunhai ficaria substancialmente reduzida se eu tivesse de avaliar o registo de todos os meus informantes. Para evitar esta conclusão contra-intuitiva, os humeanos podem argumentar que as nossas provas podem ser melhoradas se nos for permitido basear as nossas inferências em correlações entre tipos de relator e tipos de evento. Eu posso nunca ter ouvido a locutora do noticiário *desta noite*, mas tenho provas de que no passado os locutores radiofônicos em geral relataram os eventos do mundo corretamente (a maior parte das vezes).

No entanto, aqui levanta-se outro problema. Não é claro se temos suficientes provas *independentes* para ajuizar se certos tipos de locutor de rádio são fiáveis. Podemos procurar verificar se os locutores de rádio são fiáveis, mas para o fazer teríamos talvez de ler o jornal ou fazer buscas na internet. Estas fontes consistem, elas mesmas, em relatos testemunhais, pelo que a nossa explicação parece ser circular: o testemunho dos leitores dos boletins noticiosos é justificado pelo testemunho do jornal. Gostaríamos de ter uma razão para acreditar nos relatos testemunhais que não repousasse ela própria num testemunho. Uma solução possível para este problema seria admitir que *podemos* avaliar a fiabilidade de tipos *muito genéricos* de relator. Podemos admitir que ***as pessoas em geral*** tenham estado, na maior parte dos casos, corretas no passado; pessoas de aparência astuta, bem como aquelas cuja aparência ou voz não deixa transparecer um comportamento furtivo. Semelhante explicação não estaria sujeita à circularidade, pois todos temos provas em primeira mão da fiabilidade de um bom número de falantes deste tipo.

3.2 O argumento dos marcianos

Nesta secção iremos examinar outro argumento contra a perspectiva humeana do testemunho, apresentado por Tony Coady (1973; 1992). De acordo com os humeanos, adquirimos a justificação

testemunhai pela observação das correlações empíricas entre o que as pessoas dizem acerca do mundo e a forma como o mundo realmente é. De acordo com esta explicação, só deveríamos confiar num falante quando temos provas de que o seu registo é fidedigno. Se os relatos testemunhais de uma comunidade revelassem estar sempre errados, o humeano seria levado a concluir não haver justificação para acreditar fosse no que fosse que os seus falantes dissessem. Não é isto que se verifica na nossa comunidade, mas, de acordo com a teoria humeana, existe a possibilidade de encontrarmos uma comunidade de relatores não-fiáveis. Estes falantes podem ser designados como «marcianos». Coady, no entanto, argumenta que a existência de uma tal comunidade é impossível — não podemos sequer imaginar estes falantes — o que mostra que a explicação dos humeanos está errada, pois, de acordo com a sua tese, uma tal comunidade é possível. Vejamos então porque é que Coady afirma que uma comunidade marciana não pode existir.

Para se poder compreender uma linguagem estrangeira ou alienígena, tem de haver correlações perceptíveis entre o que os seus falantes dizem e aquilo que está no mundo. Tais correlações habilitam-nos a traduzir as suas elocuções, e assim compreender a sua linguagem. Se um grupo de presumíveis sujeitos proferisse sempre o som «ralpop» na presença de armadilhos, então, um primeiro passo plausível para virmos a compreender a linguagem destes seres seria traduzir «ralpop» por «armadilho». Com os marcianos, porém, este primeiro passo não é possível, visto não haver, face ao argumento de que os seus relatos acerca do mundo estão sempre errados, correlações operativas. Quando apontam para um armadilho, os marcianos tanto podem dizer «ralpop» como «hceeb», ou «kao» — usam toda a sorte de palavras sem qualquer consistência aparente — e o som «ralpop» pode ser articulado, de forma aparentemente indiscriminada, perante armadilhos, rolos de fita adesiva ou pastéis de nata. Não podemos por isso traduzir o que eles estão a dizer porque não há correlações que nos permitam conjecturar a correta aplicação das suas palavras às coisas do mundo. É esta conclusão que leva Coady a afirmar que não podemos sequer imaginar tais sujeitos, e que a comunidade marciana é uma impossibilidade. O cenário inicialmente proposto era o de descobrirmos não haver correlação entre os armadilhos e o uso testemunhai da palavra marciana que significa armadilho. Mas isto não pode ser o que estamos a imaginar. Não conseguiríamos captar o significado da palavra «ralpop» para uma tal comunidade, e como esta palavra não pode ser tomada como uma elocução com significado, também não pode ser vista como um relato testemunhai. Não estamos, portanto, a imaginar uma comunidade em que o testemunho é sempre falso; estamos a imaginar uma comunidade em que o testemunho não nos é dado: não se trata aqui de falantes que empreguem «ralpop» com o significado de armadilho, mas tão-só de criaturas que por vezes proferem o som «ral-pop». (O hífen é usado para indicar que as letras citadas se referem ao modo como soam as elocuções marcianas — o som «ral» seguido do som «pop» — e não a uma palavra ou unidade de linguística com significado.)

Podemos ser tentados a responder a este argumento dizendo que mesmo que nós não possamos vir a aprender o significado das suas palavras, os marcianos podem-no; o testemunho com significado seria, portanto, um dado patente nesta comunidade, simplesmente, *nós* não conseguimos compreender o que está a ser dito. Isto, no entanto, não pode ser assim. Em crianças aprendemos com os nossos professores que a palavra «armadilho» se refere a esses mamíferos de aspecto bizarro com escamas, e, para que possamos aprender isto, tem de suceder que os nossos professores empreguem as suas palavras de modo consistente. Têm de dizer sempre «armadilho» quando apontam para a imagem de um armadilho. No cenário marciano, porém, não é isto que acontece. A comunidade que supostamente imaginamos é também um cenário onde não há correlação entre as elocuções dos professores e a verdade. As crianças marcianas não poderiam, portanto, adquirir a sua própria linguagem. Isto vem reforçar a tese de que não estamos a imaginar aquilo que supomos: esta não é uma comunidade de falantes com uma péssima prestação de relatos testemunhais; é uma comunidade em que não há uma linguagem com significado. Só

podemos imaginar coerentemente um grupo de prestadores de testemunhos se partirmos do princípio de que uma boa proporção dos seus relatos testemunhais são corretos; isto é, são-no quanto baste para nos permitir — tal como a eles — compreender o que as suas palavras referem.

Importa agora mostrar porque é que isto constitui um problema para os humeanos. De acordo com a sua abordagem da justificação testemunhai, a posição de partida assenta numa dúvida: só podemos confiar num falante quando estamos cientes de que prestou relatos fiáveis no passado. Há portanto a possibilidade de essa dúvida jamais ser dissipada e de poder existir uma comunidade em que os relatos testemunhais nunca estejam corretos. Isto, no entanto, não pode ser assim (pelo menos, segundo Coady).' Temos de admitir que o testemunho poderá por vezes estar errado, mas afirmar que ***todos*** os testemunhos podem ser falsos é incoerente. O humeano admitiu uma situação que é de facto impossível, pelo que a sua perspectiva do testemunho não pode estar certa.

Pensemos agora um pouco no método filosófico que acabámos de usar, imaginando uma comunidade de marcianos. Alguns leitores poderão achar este método fantasioso e deslocado. Se esta comunidade não existe, que relevância pode ter para a questão de termos ou não justificação para aceitar o testemunho? Quando consideramos cenários deste tipo diz-se que estamos a recorrer a uma experiência mental, e este gênero de reflexão representa uma importante parte do arsenal do filósofo. Vimos no capítulo 2 que uma das coisas que os filósofos tentam fazer é analisar se é ou não correto utilizar um determinado conceito — como CONHECIMENTO — e, procedendo dessa maneira, podemos determinar aquilo a que os nossos conceitos se aplicam. Para isso, considerámos várias situações contrafactuais, e indagámos se era ou não correto dizer que esses casos envolviam conhecimento. Imaginámo-nos a passar por bares de *karaoke* em dias de grandes jogos, e a olhar para carrinhos de compras disfarçados de vacas. Quase de certeza nunca tivemos semelhantes experiências; e, no entanto, vimos que esses cenários hipotéticos serviram para elucidar o conceito de CONHECIMENTO. O exemplo dos marcianos — tal como muitos outros cenários de ficção científica que surgem no debate filosófico — não é mais do que uma extensão deste método. Iluminamos o significado dos nossos conceitos imaginando como os poderíamos aplicar em certas situações contrafactuais, mas possíveis. Procure outras secções do livro em que se use este método.

4 A perspectiva de Reid sobre o testemunho

O humeano afirma que não temos qualquer razão para aceitar o testemunho de outra pessoa se não tivermos boas provas da sua fiabilidade. Thomas Reid, um contemporâneo de Hume, propõe uma abordagem diametralmente oposta: argumenta que devemos sempre aceitar o testemunho de outra pessoa a menos que tenhamos boas razões para suspeitar de que um determinado relato é falso. A posição de partida é de confiança. O que parece corresponder à nossa experiência prática: em geral, acreditamos no que as pessoas dizem, a menos que tenhamos boas razões para não acreditar. A questão-chave está em perceber se esta atitude de confiança é justificada; podemos estar a ser simplesmente ingênuos.

Reid sustenta a sua tese a partir de uma explicação de certos aspectos importantes da natureza humana. Primeiro, temos a faculdade da credulidade: tendemos a acreditar no que as pessoas nos dizem (tal como tendemos a acreditar nos nossos olhos e na nossa memória).

> [Temos] uma predisposição para confiar na veracidade dos outros, e para acreditar no que nos dizem […]. Chamaremos a isto o *princípio da credulidade*. É ilimitado nas crianças, até serem confrontadas com exemplos de logro e falsidade; e conserva um nível de força considerável ao longo da vida […]. É evidente que, no que concerne ao testemunho, o equilíbrio do juízo humano pende, por natureza, para o lado da crença. (Reid, 1983, p. 85)

Reid aponta provas para o facto de possuirmos esta faculdade inata. Esta confiança apresenta-se mais forte nas crianças. Ora, se fosse uma coisa adquirida pela experiência — como sustentam os humeanos —, seria de esperar que a credulidade fosse mais fraca nas crianças e tendesse a aumentar com a idade. Mas isso não se verifica, e assim a credulidade parece ser algo que possuímos à nascença.

Em segundo lugar, Reid afirma que esta credulidade é justificada porque as pessoas estão naturalmente predispostas a falar verdade.

> [Temos] uma propensão para falar verdade, e para usar os signos da linguagem de forma a transmitir os nossos verdadeiros sentimentos […]. A verdade é sempre soberana, e é o desígnio natural da mente. Não requer qualquer arte ou treino, indução ou tentação, mas uma simples resposta ao nosso impulso natural. Mentir, pelo contrário, é violentar a nossa natureza. (1983, p. 94)

À luz destes (alegados) factos acerca da natureza humana, temos um direito epistémico ***a priori*** para aceitar o testemunho. Como o testemunho verdadeiro é o «desígnio natural da mente», a nossa tendência inata para confiar na palavra de outrem é justificada. Em certas circunstâncias, porém, podemos estar cientes de factos que revogam essa justificação. Podemos saber que certa pessoa é alcoólica ou mentalmente perturbada, e ser sensíveis a indicações mais subtis da fiabilidade de um falante: o seu tom de voz, expressões faciais e linguagem corporal podem sugerir que a nossa confiança seria defraudada num caso particular. A justificação que adjudicamos ao testemunho é, portanto, revogável.

Os humeanos não têm concepções prévias quanto à fiabilidade do testemunho; Reid, no entanto, parte do princípio de que ele é correto. As provas empíricas assumem, pois, papéis muito diferentes nas respectivas abordagens. Para o humeano, as provas empíricas da fiabilidade de um falante dão-nos uma justificação para a aceitação do seu testemunho. Para Reid, no entanto, as provas empíricas têm uma função negativa. Se o falante revelar não ser fiável, então, a nossa justificação — aquilo que todos os testemunhos têm ***a priori*** — é revogada. As suas abordagens também diferem no que toca à relação entre justificação testemunhai e justificação providenciada por outras capacidades epistémicas. A perspectiva humeana é redutiva na medida em que fundamenta a justificação testemunhai na justificação providenciada pela percepção, pela memória e pela inferência. Reid, no entanto, tem uma explicação não-redutiva: o testemunho é para ele uma forma básica de conhecimento, tal como as outras fontes de justificação. O testemunho repousa causalmente na percepção: para compreendermos um testemunho oral em português, temos de ter boa audição, ou então de estar a observar um relator que esteja a usar linguagem gestual portuguesa. O argumento de Reid, no entanto, é que esta função causai é exclusiva da percepção; a justificação testemunhai não deriva da justificação que possuímos a partir das nossas crenças perceptuais. O estatuto epistémico fundamental do testemunho assenta em três ordens de considerações. Primeiro, há casos em que os relatos testemunhais superam as provas dos nossos sentidos; segundo, a aquisição da linguagem depende do testemunho; terceiro, há o papel que o testemunho desempenha na investigação científica, empírica. Analisemos cada um destes pontos separadamente.

Em circunstâncias normais temos várias razões de ordem racional para confiarmos naquilo que outra pessoa nos diz em detrimento do nosso juízo perceptual. O meu amigo Ronaldo tem um sentido espacial mais apurado do que eu, por isso, quando estamos a jogar bilhar, devo confiar nele se me disser que a bola branca passa sem tocar na bola vermelha, mesmo que me pareça que não passa. Da mesma maneira, se a Camila tiver melhor ouvido do que eu, devo acreditar nela se me disser que o violino está desafinado, mesmo que a mim me soe bem. Estes exemplos servem para mostrar que o testemunho não é

uma fonte de segunda categoria para as nossas crenças: em muitos casos temos justificação para fazer fé na palavra de outra pessoa mesmo que isso colida com o que as nossas próprias crenças perceptuais nos parecem dizer.

O estatuto epistémico fundamental do testemunho é igualmente patente no papel que tem na aquisição da linguagem. Este ponto foi aflorado mais acima quando debatemos o problema dos marcianos. Para adquirirmos uma linguagem, temos de aprendê-la junto daqueles que já têm uma compreensão dos conceitos relevantes; precisamos de ouvir o seu testemunho. É importante, pois, que o conhecimento proposicional seja de natureza linguística: para termos o conhecimento perceptual de que o copo é verde precisamos de possuir os conceitos COPO e VERDE. O conhecimento perceptual depende, pois, do testemunho, porque este está envolvido, de forma essencial, na aquisição destes conceitos.

Por último, vejamos como a prática científica pode dar crédito à tese de que o testemunho é uma fonte essencial de conhecimento. Os cientistas envolvem-se num trabalho de colaboração: equipamento laboratorial, técnicas, bolsas de investigação e partilha de dados. Para o humeano, uma cientista só teria justificação para aceitar os dados de um colega se ela própria tivesse provas de que os dados do colega haviam sido corretos no passado. Contudo, um cientista não tem, individualmente, o tempo necessário ou um leque de aptidões suficientemente vasto para determinar se tal se verifica. A colaboração é, pois, um aspecto essencial da ciência moderna, e o testemunho dos colegas de profissão de um cientista tem de merecer o mesmo crédito que as observações feitas pelo próprio. Reid diria que esta atitude é não só pragmaticamente vital, como também justificada.

Ao longo deste capítulo ocupámo-nos do estatuto epistémico do sujeito de conhecimento considerado individualmente. De acordo com a abordagem individualista, o mundo dos outros é uma fonte de prova de segunda categoria, a qual não pode conduzir à aquisição de conhecimento.

> Sem dúvida que todos nós adquirimos crenças por intermédio dos outros, e eu temo que pensemos, muitas vezes, que essas recolecções nos trazem conhecimento. Mas isso é apenas um sinal da nossa colossal credulidade: [é] uma forma adulterada de adquirir crenças e não é, de modo algum, uma forma de adquirir conhecimento. (Barnes, 1980, p. 200)

O humeano, porém, salienta a importância do testemunho e procura mostrar como podemos ter justificação para o aceitar. Mas, de acordo com a sua teoria, só temos justificação para aceitar o testemunho dos outros se formos capazes de verificar que eles foram fiáveis no passado. Há, portanto, uma dimensão individualista na abordagem humeana. O testemunho pode proporcionar-nos conhecimento — algo que é negado por Locke —, mas só se tivermos adquirido informação empírica substancial acerca dos nossos informantes. Reid rejeita este elemento de individualismo. Para ele, temos justificação para aceitar a palavra dos outros sem saber nada do seu registo passado. E importante notar, no entanto, que tanto os seguidores de Hume como de Reid assumem um compromisso crucial: o conhecimento pode ser adquirido através do testemunho. O conhecimento testemunhai pode ser um conhecimento em segunda-mão — é algo que foi, em algum momento, adquirido por outros — mas não é um conhecimento de segunda categoria.

Estamos agora no final da parte II. Examinámos três fontes de conhecimento: o conhecimento a ***priori, a*** percepção e o testemunho. Na parte III abordaremos o tema-chave da justificação. E na parte V voltaremos às fontes do conhecimento que aqui foram consideradas, e avaliaremos qual o papel que poderão desempenhar na obtenção de uma justificação para as nossas crenças acerca do passado, das mentes dos outros, da moralidade e de Deus.

Perguntas

1. Terei eu justificação para acreditar no que me é dito por outra pessoa?
2. Comente a afirmação de Locke em *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de que o testemunho é: «[uma] riqueza emprestada, que, como o dinheiro nos contos de fadas, ainda que fosse ouro nas mãos de quem o dá, mais não é do que folhas e cinzas quando chega a hora de o usar» (1975, livro i, parte IV, sec. 24).

1. O conhecimento *a priori* é geralmente algo que adquirimos por nós através da intuição ou do raciocínio. Considere, no entanto, até que ponto poderá também adquirir esse tipo de conhecimento através do testemunho.
2. «Uma pessoa está autorizada a aceitar como verdadeira qualquer coisa que lhe seja apresentada como verdadeira e que seja inteligível para essa pessoa, a menos que haja razões mais fortes para não o fazer» (Burge, 1993, p. 467). Estará esta afirmação de Tyler Burge correta?
3. Uma professora de biologia é criacionista e não acredita na evolução por seleção natural. A evolução, no entanto, faz parte do programa e ela tem de a ensinar aos seus alunos. Se a teoria da evolução estiver correta, poderão os seus alunos adquirir conhecimento sobre esta teoria através das suas aulas? Poderemos adquirir conhecimento testemunhai através de uma pessoa que não sabe ou não acredita naquilo que diz? (Ver Lackey, 1999.)

Leituras complementares

Às obras *Investigação sobre o Entendimento Humano,* de Hume (sec. 10) e *Inquiry and Essays,* de Reid (1983, pp. 89-103, 266-84) apresentam as abordagens clássicas redutiva e não-redutiva que alimentam o debate moderno, e o recente interesse no tema do testemunho foi estimulado por Coady com o seu *Testimony: A Philosophical Study* (1992). A recensão crítica de Fricker sobre este último é igualmente útil. Um conjunto de artigos bem escolhidos poderá ser encontrado em Chakrabarti e Matilal (1994) e em Lackey e Sosa (2006). Entre os apoiantes da abordagem de Reid incluem-se Burge (1993) e Foley (2001); Adler (1994) e Faulkner (2000) são neo-humeanos. Um estudo brilhante do papel do testemunho num tribunal e, mais amplamente, das considerações relevantes para se decidir se devemos aceitar o testemunho de outra pessoa, é-nos oferecido pelo filme *Doze Homens em Fúria,* de Sidney Lumet (1957).

PARTE III

JUSTIFICAÇÃO

6
Fundacionalismo

Iremos considerar dois debates relativos à justificação epistémica: o que tem lugar entre o fundacionalista e o coerentista (capítulos 6 e 7), e o que opõe o internista e o externista (capítulo 8). Para começar, iremos deter-nos num argumento-chave a favor do fundacionalismo.

1 O argumento da regressão a favor do fundacionalismo tradicional

Até aqui, temos trabalhado a partir da noção de que uma crença é justificada se tivermos boas razões para acreditar que é verdadeira. Estas razões traduzem outras crenças que possuo. A minha crença de que o restaurante asiático do meu bairro não está a servir *chana puri* (pão indiano frito com grão) esta semana é justificada pela minha crença de que estamos no Ramadão, e na minha crença de que o cozinheiro do pequeno-almoço não trabalha durante esta festividade religiosa. Assim, a crença A é justificada pela crença *B* e pela crença C. Esta justificação é inferencial: dado que *B* e C, infiro que *A* é verdadeiro. Há, no entanto, o perigo de regressão da justificação. Mesmo que a crença C seja justificada por uma crença D — eu acredito que estamos no Ramadão porque o meu calendário assim o diz — subsistirá a questão de saber se tenho boas razões para sustentar mais esta crença (e assim sucessivamente). (Lembramo-nos aqui das perguntas persistentes das crianças, que respondem «porquê?» a todas as explicações.) Não se pode afirmar que a certa altura a explicação se esgota porque se assim fosse não feríamos qualquer razão para pensar que a nossa cadeia de crenças estivesse correta. Talvez possamos então argumentar que há sempre uma resposta para tais perguntas relativas à justificação. Esta estratégia, no entanto, também é problemática. O argumento seria que a crença *A* é (parcialmente) justificada pela crença C, que é justificada pela crença D, que é justificada … até ao infinito. Para que uma tal cadeia de crenças me desse boas razões para acreditar que *A*, eu teria de estar ciente do conteúdo desta cadeia infinita, e de como a provável verdade de *A* poderia ser inferida a partir deste conjunto de crenças. Não é claro, contudo, como é que eu — uma criatura finita — poderia sustentar uma tal cadeia de justificações na minha cabeça. O fundacionalista, no entanto, propõe uma solução alternativa que evita esta ameaça da regressão da justificação.

Os fundacionalistas usam uma metáfora arquitetural para descrever a estrutura dos nossos conjuntos de crenças ou «sistemas de crenças». A superestrutura de um sistema de crenças recebe a sua justificação de um dado subconjunto de crenças onde repousam as demais, tal como um edifício é suportado pelas suas fundações. Estas crenças fundacionais são designadas «crenças básicas». Tradicionalmente, estas foram vistas como infalíveis (não podem estar erradas); incorrigíveis (não podem ser refutadas); e indubitáveis (não podem ser postas em dúvida). Tanto os racionalistas como os empiristas abraçaram o fundacionalismo. Descartes usou metáforas explicitamente arquitetôncias, em que o seu «edifício» do conhecimento repousava em certas crenças fundacionais acerca da sua própria existência, bem como de Deus. Neste capítulo, porém, iremos focar-nos no empirismo. Para os empiristas, as fundações do conhecimento são fornecidas pela experiência. A minha crença de que está um furador vermelho em cima da secretária é justificada pela minha crença básica de que estou a ter a experiência de uma forma vermelha no meu campo de visão. A crença básica não requer qualquer justificação inferencial adicional.

Pode acontecer que eu esteja enganado quanto ao furador — podia estar a alucinar — mas não posso estar enganado quanto ao facto de estar a ter essa *experiência*. A ameaça de uma regressão infinita da justificação é evitada por se chegar a um conjunto básico de crenças que são não-inferencialmente justificadas. Estas crenças não são justificadas por quaisquer outras crenças possuídas por mim; são justificadas apenas em virtude da natureza da minha experiência sensorial e perceptual. É a minha experiência de ver vermelho que justifica a minha crença de que estou a ver vermelho, o que por sua vez justifica (alegadamente) a minha crença de que está um furador vermelho em cima da secretária. Esta explicação da justificação é plausível se pensarmos no modo como procuraríamos justificar as nossas crenças se nos pedissem para o fazer. Eu acredito que está um objeto vermelho em cima da secretária porque me parece que estou ver uma forma vermelha ali. Neste caso, estou a apelar a uma das minhas crenças básicas para a justificação, isto é, a minha crença de que estou a ter um certo tipo de experiência. Por outro lado, nada mais há que eu possa dizer para sustentar esta crença para além do argumento de que é isso que me parece estar a acontecer. Assim, apelo em última análise ao conteúdo da minha experiência para obter a justificação, e não a quaisquer outras crenças possuídas por mim.

Contudo, esta concepção do modo como as nossas crenças são justificadas tem sido amplamente atacada, e nas secções 2, 4 e 5 iremos considerar três argumentos contra o fundacionalismo tradicional.

2 Sellars e o mito do Dado

De acordo com o fundacionalista tradicional, a justificação para todas as nossas crenças empíricas deriva, em última instância, do conteúdo da nossa experiência perceptual. Esse conteúdo é por vezes referido como o «Dado». Para desenvolver o seu ataque ao fundacionalismo, Wilfried Sellars (1997) apresenta uma crítica exaustiva a esta noção. O seu argumento divide-se em duas partes: primeiro, afirma que o conhecimento faz parte do «espaço lógico das razões», e, a seguir, apresenta uma explicação alternativa para a «conversa sobre o que parece», isto é, uma leitura alternativa de afirmações como «aquilo parece-me ser vermelho», afirmações que são tradicionalmente vistas como infalíveis e como fundadoras do nosso conhecimento perceptual.

Atentemos na primeira parte do argumento. «[A] o caracterizar um episódio ou um estado como o de conhecer, estamos a colocá-lo no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade de justificar o que se diz» (Sellars, 1997, p. 76). Temos de ser capazes de apresentar razões que sustentem todas as nossas pretensões ao conhecimento. A justificação explícita é necessária mesmo para afirmações relativas à nossa própria experiência sensorial. Para justificar a afirmação, «parece-me que estou a ver uma forma vermelha», poderia talvez propor o seguinte: «como os meus olhos estão a funcionar bem e a luz é boa, estou certo em pensar que estou a ter este tipo de experiência sensorial». Como argumenta Richard Rorty (1979, cap. 4), a justificação é uma noção essencialmente linguística ou «conversacional»: consiste em ser-se capaz de dizer porque é que uma determinada crença deverá revelar-se verdadeira, ou porque é que nos tomamos como estando a ter uma certa experiência. Esta é a forma como normalmente falamos da justificação. «Para ser uma expressão de conhecimento, um relato não só tem de *ter* autoridade, como essa autoridade tem de ser, *de algum modo*, reconhecida pela pessoa a quem pertence esse relato» (Sellars, 1997, p. 74). Se uma tal explicação da justificação estiver correta, então a noção fundacionalista tradicional de crença básica não-inferencialmente justificada é insustentável; toda a justificação terá de ser inferencial.

Uma resposta possível a Sellars seria rejeitar a afirmação de que temos de reconhecer a nossa

autoridade e aceitar que aquilo que justifica as crenças de uma pessoa é um conjunto de factos que não têm de ser conhecidos pela própria. Esta é uma posição externista que será debatida no capítulo 8. Uma resposta distinta seria insistir na linha de argumentação fundacionalista e defender que «isto *parece-me* ser vermelho» não é algo sobre o qual eu possa estar enganado. Esta afirmação é justificada independentemente de eu poder ou não enunciar razões para a sustentar. Eis como Santo Agostinho defende que somos infalíveis no que toca à nossa experiência sensorial.

> Não vejo como o […] [céptico] possa refutar aquele que diz: «Eu sei que isto me parece branco, sei que isto deleita os meus ouvidos, sei que isto tem um cheiro agradável, sei que isto é doce no meu palato, sei que isto está frio» […]. O que digo é isto: que um homem, quando saboreia uma coisa, pode atestar honestamente que sabe se uma coisa é doce ou amarga ao seu paladar, e não há sofisma dos gregos que possa privá-lo desse conhecimento. (Agostinho, 1942, par. 26, p. 68)

Esta tese fundacionalista é bastante plausível. Posso cometer erros acerca do mundo, mas não posso estar enganado acerca do modo como as coisas *me parecem* ser. Sellars, no entanto, observa que este palavreado não indica infalibilidade. Uma pessoa não diz «isto parece-me vermelho» para relatar (infalivelmente) a natureza da sua experiência; pelo contrário, usamos este tipo de frase para assinalar que não estamos seguros de termos percepcionado corretamente o mundo. É uma frase defensiva, e não uma declaração daquilo de que estamos certos.

> [Quando digo «X parece-me verde» […], o facto de eu fazer este relato e não simplesmente «X é verde» indica que certas considerações concorreram para suscitar, por assim dizer, numa instância superior, a questão de «aceitar ou não aceitar». Terei talvez razões para pensar que X poderá afinal não ser verde. (Sellars, 1997, p. 41)

Sellars apresenta, pois, um ataque em duas frentes ao fundacionalismo tradicional. A forma como descrevemos a nossa experiência perceptual pode ser tomada como indício de que temos um acesso infalível a certas experiências privadas, experiências acerca das quais não podemos estar enganados. Contudo, devemos reconhecer também que há uma interpretação alternativa para declarações como «isto parece-me vermelho», sendo que esta outra interpretação não nos compromete com um tal acesso epistemicamente privilegiado à nossa experiência perceptual. Mais do que isso, a análise filosófica do CONHECIMENTO revela que ele essencialmente envolve justificação inferencial; não podemos, portanto, afirmar saber uma coisa que não temos razão alguma para aceitar como verdadeira. Tais razões devem ser concebidas em termos de crenças que possamos articular, e assim a mera presença do Dado não pode fundamentar o nosso conhecimento empírico.

3 Conteúdo conceptual e não-conceptual

As crenças são representações do mundo. Ao acreditar que as lulas são viscosas estou a representar certos objetos do mundo (lulas) como tendo uma certa propriedade (viscosidade). Para poder fazer isto tenho de possuir os conceitos LULA e VISCOSIDADE, conceitos estes que convocam tais objetos e propriedades. E pelo facto de serem conceptuais que estas crenças podem desempenhar uma função

justificatória. A minha crença de que a Teresa não vai pedir lulas no restaurante é justificada pela minha crença de que a Teresa não gosta de comer coisas viscosas, secundada pela minha crença de que as lulas são viscosas. Só pensamentos conceptualmente estruturados como estes podem fornecer razões justificatórias. E podem-no fazer porque são o gênero de coisas passíveis de integrar argumentos. A partir da minha crença de que a Teresa não gosta de comer coisas viscosas, e da minha crença de que as lulas são viscosas, posso *inferir* que a Teresa não vai pedir lulas para o jantar. As duas primeiras crenças dão-me boas razões para pensar que a terceira deverá ser verdadeira. A justificação é, pois, uma noção inferencial ou conversacional.

No capítulo 4 fizemos uma primeira abordagem ao tipo de experiência perceptual que o fundacionalista tradicional considera incluir o Dado, isto é, a experiência do olhar não-epistémico. Esta experiência é em si mesma não-conceptual; no entanto, dá-nos a matéria-prima da nossa percepção e pensamento conceptualmente estruturados. Outro elemento constitutivo da perspectiva fundacionalista tradicional é a tese epistemológica de que esta experiência nos dá uma justificação não-inferencial para as nossas crenças empíricas. O Dado consiste numa experiência não-conceptual que desempenha uma função justificatória. A tese de Sellars, no entanto, é que a experiência concebida desta maneira não pode facultar-nos a ***razão*** para pensar que o mundo é de uma certa maneira. O Dado é, por isso, um mito.

Seria útil falar aqui um pouco mais acerca da natureza da experiência não-conceptual. Os fundacionalistas tradicionais defendem que «representacional» não deve ser tomado como equivalente de «conceptual»: o olhar não-epistémico não envolve a ordenação conceptual da experiência, mas é, ainda assim, representacional. Essa experiência representa aspectos do mundo externo, e por isso tem aquilo a que se chama «conteúdo conceptual». Para compreender o que isto significa, consideremos o refinamento da experiência consciente. É implausível que eu tenha um conceito diferente para todas as tonalidades de azul que percepciono no par de calças de bombazina velhas que tenho vestidas, ou uma série de conceitos correspondentes a todas as ***nuances*** da música distorcida do meu vizinho que estou a ouvir através da parede do meu escritório. A minha experiência parece ser mais refinada do que o meu reportório conceptual, e o conteúdo representacional que não é conceptualmente estruturado pode ser invocado para explicar a sua riqueza. Consideremos aquilo que podemos aprender acerca de uma determinada situação através do testemunho e através da percepção. Podemos, por exemplo, ser verbalmente informados sobre o aspecto de uma montanha em grande detalhe: tem uma cumeeira que corre de leste para oeste e a sua vertente norte é atravessada ao meio por uma escarpa rochosa. Esta informação tem uma forma conceptual, isto é, ficamos a compreender como é esta montanha porque possuímos conceitos como CUMEEIRA, ESCARPA e NORTE. No entanto, quando nos sentamos diante da montanha, adquirimos mais informação; vemos mais detalhes, detalhes representados de modo não-conceptual.

Os fundacionalistas veem o Dado como representacional: veicula informação sobre o mundo externo, mas não requer, para isso, quaisquer conceitos. Na secção anterior foi argumentado que esta concepção da experiência não pode desempenhar a indispensável função justificatória reivindicada pelo fundacionalista. Estas experiências não-conceptuais não são estados que possam integrar argumentos ou providenciar um suporte inferencial; não podem, portanto, conferir-nos razão para pensar que o mundo é de uma certa maneira.

4 O argumento da linguagem privada de Wittgenstein

O fundacionalista tradicional assume que o nosso envolvimento com o mundo é não-conceptual, e

nesta secção iremos considerar outro argumento contra esta perspectiva. Esse argumento é o argumento da linguagem privada de Wittgenstein, e encontra-se exposto nas passagens 243-315 e 348-412 das suas *Investigações Filosóficas.* Começarei por apresentar um esboço desse argumento para depois examinar em que medida pode ser visto como um ataque ao fundacionalismo.

Wittgenstein pretende mostrar que a noção de uma linguagem privada é incoerente. Ele admite — e tem de admitir — que podemos inventar uma linguagem ou código secreto a que mais ninguém tem acesso. Uma criança, por exemplo, pode ter nomes privados para todos os seus bonecos. Esses nomes, no entanto, *poderiam* ser revelados, e outras pessoas poderiam ficar a saber ao que é que se referiam. O tipo de linguagem que Wittgenstein põe em causa, no entanto, é uma linguagem que é essencialmente privada e em que: «As palavras individuais desta linguagem devem referir aquilo que só pode ser conhecido pela pessoa que fala; as suas sensações imediatas, privadas. Outra pessoa não pode, portanto, compreender esta linguagem» (Wittgenstein, 1953, §243)

Imaginemos que eu quero escrever um diário sobre a recorrência de uma dada sensação; talvez esta sensação estranha que sinto no meu joelho. Procurarei fixar-me nisto, tentando recordar-me exatamente como é a sensação, e, a partir de agora, sempre que tiver esta sensação, escreverei um «S» no meu diário». Esta é a minha palavra privada para um tipo de sensação específica, e só eu posso saber se esta palavra é usada corretamente, uma vez que sou a única pessoa que tem acesso à sensação experiencial que me proponho registar. Wittgenstein, no entanto, afirma que as sensações não podem ser registadas desta maneira. Isto porque: «Não tenho qualquer critério de correção. Querer-se-ia dizer aqui: o que, em qualquer caso, me parecer correto está correto. O que só pode querer dizer que não podemos falar de ‘correto’» (1953, §258). Não há uma forma independente de verificar se eu estou a usar corretamente este termo; poderia estar enganado, mesmo que me parecesse estar a atender ao mesmo tipo de sensação. Se não houver critérios objetivos para determinar se estou a usar corretamente estes termos, então, toda a noção de eles terem uma aplicação determinada se perde.

O que Wittgenstein afirma não é que não podemos falar de modo relevante acerca das nossas sensações. A verdade é que podemos, tal como podemos registar a sua recorrência. A sua tese é que os termos que descrevem sensações não podem adquirir o seu significado *desta maneira*, isto é, pela tentativa de fixar a qualidade experiencial distintiva da experiência privada. (A sua explicação positiva é que o significado destes termos deriva do tipo de comportamento que é manifesto quando temos tais sensações; há por isso uma forma de verificar se estes termos são ou não usados corretamente.)

Para vermos como esta linha de argumentação se relaciona com o fundacionalismo, iremos seguir a interpretação que John McDowel fez de Wittgenstein (1994). O fundacionalista tradicional afirma que o nosso primeiro envolvimento perceptual com o mundo é de natureza não-conceptual. Os nossos sentidos fornecem-nos um feixe de informação sensória não-conceptual. Os conceitos que possuímos permitem-nos ordenar esta experiência em características que podemos reconhecer e reidentificar noutras ocasiões. Como eu tenho os conceitos relevantes, sou capaz de pensar acerca da minha experiência em termos de coisas ***vermelhas,*** coisas ***viscosas, copos*** e *molas para papel.* A posição wittgensteniana, no entanto, é que a experiência que é não-conceptualmente interpretada não pode ser ordenada ou concebida desta forma. A tese fundacionalista é que eu procuro fixar um dado aspecto da minha experiência perceptual privada rotulando-o com um conceito como VERMELHO, e que a posse continuada deste conceito me permite assinalar esta característica da minha experiência. Não há aqui, no entanto, um veredicto independente para confirmar se eu reidentifiquei este aspecto da minha experiência corretamente, e assim, de acordo com a linha de raciocínio wittgensteiniana, «vermelho» não teria uma aplicação determinada. Isto, se continuarmos vinculados a uma perspectiva em que o sujeito tem de impor um conjunto de conceitos à sua experiência perceptual não-conceptualmente interpretada. Eu sou capaz de

reconhecer características da minha experiência consistentemente — as partes vermelhas e as partes viscosas — pelo que necessitamos de uma explicação alternativa destas minhas aptidões.

Uma resposta possível é afirmar que a experiência já é conceptualmente estruturada. Aquilo de que temos experiência não é um feixe de informação não-conceptual que depois temos de categorizar por nós; em vez disso:

> O carácter da experiência perceptual em si mesma, da nossa experiência sensória em si mesma, é inteiramente condicionado pelos juízos acerca do mundo objetivo que somos inclinados a fazer quando temos esta experiência; ela está, por assim dizer, completamente imbuída — diríamos mesmo impregnada — dos conceitos empregados nesses juízos. (Strawson, 1992, p. 62)

Eu tenho experiências de coisas como *vermelho* e *viscoso***,** e toda a experiência tem de envolver esta estruturação conceptual. A experiência perceptual é necessariamente conceptual por natureza, e isto é uma explicação da experiência que colide com a do fundacionalista tradicional. A metáfora da impregnação é particularmente feliz. A ideia não é apenas que o pensamento conceptual afeta a minha experiência de uma dada maneira, tal como uma boa chuvada pode afetar a cor da minha *t-shirt;* a ideia é que a experiência é conceptual em toda a linha, tal como a minha *t-shirt* pode ficar encharcada até às suas fibras constitutivas.

Se esta explicação for aceite, tem de haver uma réplica para o argumento sobre o refinamento da experiência (secção 3). Admitimos então que eu não possuo tantos conceitos de cor quantos os matizes de azul que percepciono nas minhas calças de bombazina. Mas isto só é plausível na aparência, porque temos estado implicitamente a pensar nos conceitos em termos linguísticos: eu tenho os conceitos VERDE e COPO, o que me confere a aptidão de usar os termos «verde» e «copo». Eu só disponho, pois, de um pequeno número de conceitos para captar os diferentes matizes de azul, como os que correspondem a termos como «celeste», «marinho» e «esverdeado». Estas palavras não descrevem adequadamente a complexa variação da tonalidade das minhas calças, o que parece querer dizer que a minha experiência não pode ser completamente captada em termos conceptuais. No entanto, esta afirmação pode ser evitada se admitirmos que os nossos conceitos são mais refinados do que o nosso repertório linguístico, isto é, se tivermos mais conceitos do que o número de palavras diferentes que temos para referir as propriedades que percepecionamos.

Consideremos a experiência de tomar uma refeição; um caril, por exemplo. Um certo sabor talvez me seja familiar, ainda que eu não o saiba descrever. Já comi dezenas de caris e sei quando eles estão demasiado salgados ou quando têm pouca alforva, ou demasiada assa-fétida, para o meu gosto; ainda assim, não consigo descrever este sabor em particular. Há, no entanto, uma maneira que me permite falar disso — digo que tem «aquele sabor» — e este é exatamente o gênero de coisa que dizemos uns aos outros quando tentamos fazer com que apreciem certos aspectos da nossa experiência. Dizemos: o caril tem «aquele sabor, sabes»; a guitarra tem «aquele som»; ou ela «tem aquele tipo de beleza».

Isto são matérias objetivas com critérios de correção; eu posso estar enganado acerca do caril, pois o leitor pode persuadir-me de que ele não tem *aquele sabor,* e que eu estou a confundir esse sabor com o sabor dos cominhos. Nestes casos, é plausível considerar que possuímos os conceitos que correspondem àquele sabor, àquele som e àquela beleza, apesar de não termos as palavras precisas para descrever esses aspectos da nossa experiência. Podemos, pois, pensar nos conceitos como algo constituído por certas aptidões recognitivas. Assim, pode dizer-se que eu possuo os conceitos acima referidos porque consigo reconhecer consistentemente tais aspectos do mundo. Sei reconhecer se outro caril tem aquele sabor, ou se mais alguém tem aquela beleza. Da mesma maneira, tenho a capacidade de reconhecer as

várias tonalidades de azul nas minhas calças; tenho, portanto, uma gama de conceitos para corresponder à riqueza da minha experiência. Podemos não ser bem sucedidos ao tentar «descrever o sabor exato de um copo de ***cassis,*** ou o contorno preciso de uma bochecha» (De Beauvoir, 1965, p. 243); não obstante, a nossa experiência dessas coisas pode ser vista como algo de natureza inteiramente conceptual.

5 Experiência e pensamento

De acordo com o fundacionalista:

> Há na nossa experiência cognitiva dois elementos, os dados imediatos, como os dos sentidos, que são apresentados ou dados à mente, e uma forma, construção ou interpretação, que representa a atividade do pensamento. (C. Lewis, 1929, p. 38)

Pela percepção recebemos informação não-conceptual acerca do mundo, e é isto que fornece a matéria-prima da percepção e do pensamento conceptualmente estruturados. A experiência perceptual em si mesma, no entanto, é independente dessa atividade cognitiva. Nesta secção iremos questionar novamente esta perspectiva, alegando que a natureza da experiência perceptual é afetada pelos tipos de pensamento que somos capazes de ter.

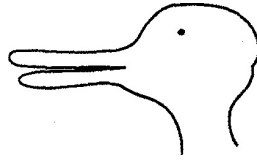
Colette e uma violoncelista profissional e estudou música durante muitos anos. Antoine, pelo contrário, raramente ouve música clássica e não consegue distinguir a escala de si bemol da escala de dó, ou uma fuga de uma giga. Antoine e Colette vão ambos assistir a uma interpretação das suites para violoncelo de Bach. Consideremos as suas respectivas experiências. Um fundacionalista diria que são iguais. Isto porque Antoine e Colette recebem os mesmos estímulos físicos, os mesmos «dados imediatos […] que são apresentados ou dados à mente». (Ignoraremos as diferenças de posição no auditório ou a sua sensibilidade auditiva). No entanto, eles podem ter pensamentos diferentes em relação à música. Antoine achou que a quarta peça foi tocada mais alto do que a primeira e que a música de Bach não é tão aborrecida como ele pensava. Colette teve um conjunto de pensamentos um pouco mais sofisticado a respeito da execução. Achou que a interpretação da segunda suite em ré menor foi algo lenta; que a primeira foi demasiado pomposa; e que a suite em sol maior poderia ter sido tocada com mais sentimento. O ponto-chave, no entanto, é que eles partilharam um núcleo de experiência (não-conceptual) comum, e que a sua experiência do mundo é independente dos pensamentos que eles podem ser capazes de desenvolver acerca dessa mesma experiência.

O antifundacionalista, no entanto, argumenta que Antoine e Colette não só têm pensamentos diferentes acerca da música, como a experienciam de maneira diferente. Colette não só consegue identificar uma nota como si bemol, como a consegue *ouvir* como tal. Antoine não pode ter essa experiência; a música soa-lhe de maneira diferente. Consideremos esta descrição da experiência de um famoso violoncelista ao ouvir a segunda suite.

> Por vezes […] chego ao ponto de sofrer fisicamente — no Prelúdio em ré menor, por exemplo. E como se um alfinete estivesse a perfurar a música, como um lepidopterologista quando tenta fixar uma borboleta viva no seu quadro. A borboleta contorce-se penosamente à volta do alfinete, incapaz de se libertar […]. Também eu pareço revolver-me tormentosamente no alfinete, e só experincio a libertação quando regresso à tônica [a escala original], (Rostropovitch, 1995, p.

16)

Antoine não experiência a peça desta maneira — não sente a tensão na música, nem qualquer alívio quando a escala muda — e isto porque não compreende a música da mesma maneira que Rostropovitch, isto é, tem sobre ela um conjunto de pensamentos menos sofisticados.

Vamos continuar a investigar esta afirmação de que a natureza da nossa experiência depende da nossa sofisticação intelectual analisando mais alguns exemplos. Consideremos o seguinte desenho.

Vemos aqui um pato (se ainda não o vê, dê-me um minuto). Podemos, no entanto, alterar o carácter da nossa experiência visual modificando as crenças que temos acerca do desenho. Pensemos COELHO. O desenho parece-nos agora diferente, apesar de estarmos a ver a mesma configuração de traços pretos num fundo branco. «Ver tem mais que se lhe diga do que aquilo que se apresenta aos nossos olhos» (Hanson, 2004, p. 294). Este desenho é normalmente referido como «o pato-coelho». Originalmente vimos nele um pato; agora vemos um coelho. Temos experiências perceptuais distintas dependendo do tipo de pensamentos que temos acerca do desenho. Os nossos conceitos de PATO e COELHO afetam o que vemos, tal como certos conceitos musicais afetam a experiência dos nossos ouvintes das suites de violoncelo. Eis mais alguns exemplos de como o pensamento pode afetar a nossa experiência perceptual do mundo.

(1) As nossas crenças morais acerca de uma cena ou de uma pessoa podem afetar o modo como as vemos. Um exemplo que poderá ajudar-nos a avaliar concretamente este ponto é uma cena do filme *Cabaret — Adeus Berlim* (1972). A certa altura, vemos um rapaz de rosto angelical entoando uma canção tradicional num jardim de uma esplanada em Berlim, rodeado por um grupo de pessoas sorridentes bebendo cerveja ao sol. A Câmara desce então do rosto do rapaz, revelando o seu uniforme da juventude hitleriana. Quando a câmara volta a focar o jardim, a cena assume uma aparência muito mais sinistra do que antes e a canção soa mais ameaçadora, apesar de a forma de cantar do rapaz ser a mesma e de as pessoas no jardim continuarem a comportar-se da mesma maneira.

(2) As emoções que sentimos por uma pessoa podem afetar o modo como ela se nos apresenta. Quando nos apaixonamos por alguém, essa pessoa pode começar a parecer-nos surpreendentemente mais bela — *parece-nos* diferente. E quando nos desapaixonamos, essa pessoa pode já não parecer tão bela ou bonita como antes.

(3) O nosso conhecimento teórico pode afetar a aparência daquilo que observamos por meio de instrumentos científicos. Quando olho para uma lamela de um microscópio, vejo um conjunto de formas indistintas. Um biólogo experiente, no entanto, vê nestas formas estruturas celulares distintas, relacionadas entre si de forma coerente. O que se pretende sublinhar, recorde-se, não é apenas o facto de o biólogo ser capaz de interpretar a função destas formas — as formas que ambos vemos — mas sim que a qualidade da sua experiência visual é diferente da minha: «a criança e o leigo […] não conseguem ver o mesmo que o físico [ou o biólogo]» (Hanson, 1965, p. 17).

(4) Uma amiga nossa parece-nos estar bem e de boa saúde. Descobrimos então que ela está à espera de um bebé; e, agora, parece-nos diferente — tem *aquele ar* — o que nós não vimos antes de ela nos dar a notícia e de nós começarmos, por esse motivo, a ter estes pensamentos acerca da maternidade.

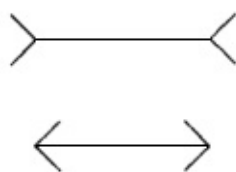
(5) Um alpinista experiente ***vê*** as curvas de nível no seu mapa como coladas, escarpas e vales suspensos, ao passo que um principiante não vê mais do que um conjunto de linhas que o obrigam a refletir para conseguir interpretar o tipo de montanha que representam.

Alguns consideram estes exemplos persuasivos, isto é, admitem constituírem uma descrição correta da fenomenologia da experiência. Outros, no entanto, rejeitam-nos, e veremos mais abaixo como isso pode ser feito. Antes disso, porém, clarifiquemos como é que estes exemplos são relevantes para o fundacionalismo.

No capítulo 4 foi traçada uma distinção entre o olhar bruto e as formas conceptualmente estruturadas de percepção como «ver-que» e «ver-como». De acordo com o fundacionalismo, o nosso envolvimento perceptual primordial com o mundo é do primeiro tipo, isto é, de ordem não-conceptual. A informação não-conceptual que adquirimos deste modo pode depois ser categorizada em formas conceptuais. Antoine e Colette podem ter tido as mesmas experiências perceptuais não-epistémicas da atuação, apesar de a sofisticação musical de Colette lhe ter permitido experienciar a música como uma suite em dó menor e ter certos pensamentos acerca da música que Antoine não podia ter. Os exemplos que vimos depois, no entanto, parecem indicar que todo o olhar é epistémico. Não há um conjunto de experiências fundacionais, não-conceptuais, que constituam a matéria-prima do nosso pensamento conceptual e da nossa percepção. A relação entre experiência e pensamento é holística: os conceitos empíricos que possuímos são produto do nosso envolvimento perceptual com o mundo, mas, paralelamente, o carácter da nossa experiência depende dos tipos de pensamento conceptual que somos capazes de ter.

Há, no entanto, várias maneiras de evitar a conclusão de que a qualidade da nossa experiência depende dos conceitos que possuímos. Podemos explicar as mudanças que supostamente têm lugar na nossa experiência perceptual se admitirmos que o foco da nossa atenção se altera. No exemplo de ***Cabaret,*** quando descobrimos o tipo de ajuntamento que tem lugar no jardim da esplanada, começamos a focar a nossa atenção nos sorrisos perversos dos convivas e não tanto nos refrescantes copos de cerveja. É certo que a cena parece mais sinistra, mas isso só acontece porque nos concentramos em diferentes aspectos da mesma, aspectos que já antes estavam presentes, mas que não eram notados porque a nossa atenção havia sido distraída pela canção e pela cerveja. Reconsideremos agora o pato-coelho. Quando vemos o desenho como um coelho, focamo-nos na sua boca: a intersecção do lado direito do desenho; quando o vemos como um pato, focamo-nos no bico: as duas protuberâncias do lado esquerdo. As nossas experiências diferem em virtude da nossa predisposição para olhar para diferentes aspectos do desenho, e não porque a nossa experiência seja essencialmente dependente dos conceitos que possuímos. (Seria agora útil considerar se uma alteração de enfoque poderia explicar os outros exemplos de mudança perceptual que aqui foram sugeridos.)

Olhar para aqui para ver um pato

Jerry Fodor (1984) ataca a linha de argumentação antifundacionalista relembrando a ilusão de Müller-Lyer que vimos no capítulo 4, secção 5. Sabemos que as linhas horizontais desta imagem têm o mesmo comprimento, apesar de parecerem ter comprimentos diferentes.

Neste caso, os nossos pensamentos não afetam a natureza da nossa experiência. Fodor pergunta: «*Porque é que a percepção não é penetrada por ESSE elemento teórico de fundo*? Isto é, porque é que o facto de *sabermos* que as linhas têm o mesmo comprimento não faz com que se nos *afigurem como* tendo o mesmo comprimento? (1984, p. 34).

Da mesma maneira, por muito que possamos saber acerca da Lua, ela pura e simplesmente **não *parece*** estar a 400 mil quilômetros de distância; parece estar muito mais perto (faça a experiência: espreite a Lua esta noite). O antifundacionalista deve-nos uma explicação para o facto de a experiência perceptual não ser afetada pelo nosso pensamento conceptual nestes casos.

Dretske (1969) também rejeita a posição antifundacionalista. Argumenta que o olhar não-epistémico é independente da percepção epistémica, conceptualmente estruturada. O olhar não-epistémico permite-nos discriminar visualmente aspectos do nosso meio envolvente como o abrigo da paragem de autocarro e o caixote do lixo, e podemos fazer isto sem ver estes elementos *como* algo em particular (ver capítulo 4, secção 5). Mais, «ver-como» pressupõe um olhar não-epistémico. Tem de haver alguma experiência não-conceptual para fornecer as matérias-primas da nossa experiência e pensamento estruturados. Podemos ser capazes de ver o desenho como um pato ou como um coelho mas só podemos fazê-lo se tivermos uma experiência não-conceptual de uma determinada configuração de traços pretos num fundo branco. A nossa experiência da imagem básica a preto e branco é em si mesma independente de quaisquer conceitos que possamos ter que nos permitam depois ver estas linhas de uma forma mais sofisticada (isto é, como um pato ou como um coelho). Dretske perfilha, pois, a abordagem fundacionalista.

Examinámos três ataques distintos ao fundacionalismo tradicional. Sellars argumenta que todas as pretensões ao conhecimento requerem suporte racional, pelo que as crenças relativas à experiência não podem ser concebidas como não-inferencialmente justificadas; para ele, a justificação é uma noção essencialmente inferencial. A linha de argumentação wittgensteiniana é que a própria noção de experiência não-conceptual é insustentável Por último, vimos que alguns autores rejeitam o fundacionalismo com o argumento de que a natureza da experiência perceptual depende da nossa

capacidade de ter pensamentos conceptualmente estruturados. Isto gerou dois tipos de resposta por parte daqueles que são sensíveis à força destas objeções: alguns modificam o fundacionalismo para ir ao encontro das considerações acima expostas; outros, no entanto, rejeitam-no por completo. Na secção seguinte iremos considerar uma forma distinta de fundacionalismo, e no próximo capítulo iremos considerar uma abordagem da epistemologia que rejeita por completo o fundacionalismo.

6 Fundacionalismo moderado

Alguns fundacionalistas tentam manter uma versão «modesta» ou «moderada» da sua abordagem. Robert Audi (2003) e Alvin Plantinga (2000) promovem este tipo de posição. Para eles, as nossas crenças perceptuais não são infalíveis. A minha crença de que «vejo vermelho» ou «parece-me ver vermelho» podem revelar-se injustificadas ou falsas; não obstante, é razoável aceitar que essas crenças são verdadeiras, *a menos* que eu tenha provas que indiquem o contrário. Esta explicação da percepção continua a ser fundacionalista na medida em que envolve crenças básicas, isto é, crenças não-inferencialmente justificadas; a sua justificação, no entanto, é revogável. Posso, por exemplo, ter boas provas de que o meu café foi adulterado com um alucinogéneo, o que revogaria a justificação *prima fade* que tenho para acreditar que as paredes do meu escritório acabaram de se tornar cor-de-rosa fluorescente. Mais controverso é que a minha crença de que «parece-me ver vermelho» possa ser revogada por provas psicológicas relativas a um estado mental de confusão ou distração da minha parte.

> Posso dizer «magenta» erradamente […] por não ter sido capaz ou, porventura, por não me ter ser sido realmente dado notar ou atender ou medir adequadamente a cor diante de mim. Assim, há sempre a possibilidade […] de que a cor diante de mim não fosse *magenta*. E isto tanto se aplica ao caso em que digo «sinto-me, pessoalmente, aqui e agora, como se estivesse a ver algo magenta», como ao caso em que digo «aquilo é magenta». A primeira fórmula pode ser mais prudente, mas não é incorrigível. (Austin, 1962, p. 113)

Recordamo-nos aqui da explicação de Reid para a justificação testemunhai. Uma pessoa tem justificação *prima fade* para aceitar o que os outros lhe dizem, a não ser que tenha, por exemplo, provas de que os seus informantes não são fiáveis. O mesmo se aplicaria à percepção: na ausência de provas em contrário, as minhas crenças perceptuais são justificadas.

O fundacionalismo moderado evita um dilema que se coloca à abordagem tradicional. Mesmo que aceitemos a afirmação de J. L. Austin, não é difícil ver porque é que o fundacionalista tradicional considera plausível que eu possa ter crenças infalíveis acerca da minha própria experiência perceptual, e que eu não posso estar enganado quando afirmo que «a chávena parece-me vermelha». Não é tão claro, no entanto, como é que uma tal crença pode fundamentar o meu conhecimento empírico, uma vez que afirmações como esta não se referem diretamente ao mundo. O facto de a chávena me parecer vermelha é um facto relativo ao modo como essa chávena afeta *a minha experiência*. Mesmo que eu tenha crenças infalíveis acerca destas coisas, essas crenças referem-se aos meus estados mentais, e não ao mundo. Para rechaçar esta posição, podemos afirmar que eu tenho uma crença fundacional relativa à cor da *chávena*, e não apenas à minha experiência da chávena. Não é plausível, no entanto, que estas crenças acerca da *chávena* sejam infalíveis; razões várias podem fazer com que eu esteja enganado acerca das cores das coisas (posso estar com alucinações). Estas crenças não podem por isso ter um papel fundacional tal

como se propõe na abordagem tradicional. O dilema que aqui se coloca é que o fundacionalista tradicional pretende deter a regressão da justificação com um conjunto de crenças básicas infalíveis. Essas crenças, no entanto, só podem ser vistas como relativas aos nossos próprios estados mentais, e não ao mundo externo, e, assim, não é claro como é que podem proporcionar-nos conhecimento empírico. O fundacionalista moderado pode evitar este dilema. Para que uma crença perceptual seja justificada não tem de ser infalível. Podemos, pois, ter crenças acerca dos objetos existentes que cumpram o papel fundacional requerido. O meu conhecimento empírico pode ser fundamentado no pressuposto de que percepciono corretamente a cor da chávena — que a minha crença a seu respeito é justificada — a menos que eu acredite haver um conjunto de circunstâncias anômalas que concorram para me induzir em erro. Estas crenças básicas têm justificação *prima fade* em virtude de estar ciente da minha experiência estruturada. Percepciono a chávena como vermelha, e isto justifica a minha crença de que assim é.

O fundacionalismo moderado também tem uma resposta para o problema levantado por Sellars. Para este autor, o Dado não pode fornecer justificação para as nossas crenças empíricas porque não pode ser visto como algo que nos dê razões para pensar que o mundo é de uma certa maneira. Isto porque o Dado é tradicionalmente visto como não-conceptual; a justificação, no entanto, é uma noção essencialmente inferencial ou conversacional, algo que envolve, necessariamente, o pensamento conceptual. Para o fundacionalista moderado, no entanto, a experiência perceptual é conceptual. A minha experiência de vermelho representa a chávena como sendo vermelha — tem o conteúdo, *aquilo é vermelho* — esta experiência pode, portanto, conferir-me uma ***razão*** para pensar que a chávena é vermelha.

Há, no entanto, problemas que se colocam ao fundacionalista moderado. Se admitirmos que a nossa experiência perceptual é não-conceptual (como afirma o fundacionalismo tradicional), isso implica que não podemos apresentar a chávena como vermelha ou amarela (ou qualquer outra cor determinada); isto porque uma experiência dessa natureza não pode envolver os conceitos AMARELO OU VERMELHO. Assim, não é claro como é que a experiência perceptual pode justificar as nossas crenças acerca do mundo. Que razão tenho eu para considerar que essa experiência oferece uma justificação para a minha crença empírica de que o mundo é desta ou daquela maneira, isto é, que a chávena é vermelha em vez de amarela? Para ter valor justificatório, a minha experiência necessita de ter conteúdo conceptual; precisa de representar a chávena como sendo de uma determinada cor. O fundacionalismo moderado pode ser visto como uma resposta a esta preocupação. De acordo com esta perspectiva, a experiência perceptual é conceptual por natureza; a minha experiência da chávena como vermelha pode justificar a minha crença de que é vermelha. Contudo, levanta-se agora uma questão relativamente às razões que nos levam a considerar que a nossa experiência representa o mundo desta maneira e não de outra qualquer: por que razão deve a nossa experiência ser vista como tendo o conteúdo *vermelho* em vez de *amarelo*? Se é necessária justificação para a minha crença de que *a chávena é vermelha*, então, é também necessária justificação para a afirmação de que percepciono a chávena *como vermelha***.** Uma tal explicação da experiência perceptual não é capaz de deter a regressão da justificação, visto que a experiência perceptual do fundacionalista moderado carece, ela mesma, de justificação. Este é, de acordo com Laurence Bonjour (1985), o dilema do fundacionalista. A experiência perceptual não-conceptual pode deter a regressão da justificação porque não levanta questões epistémicas relativas ao conteúdo dessa experiência. Esse conteúdo, porém, não permite dar suporte justificatório às nossas crenças empíricas. A experiência conceptualmente estruturada pode proporcionar esse suporte, mas levantam-se então questões relativas ao conteúdo deste tipo de experiência, e assim uma tal experiência não pode deter a regressão da justificação.

Uma das afirmações anteriores de Sellars, que vimos na secção 2, pode ser igualmente problemática, não só para o fundacionalismo tradicional, como para o fundacionalismo moderado. «Para

ser uma expressão de conhecimento, um relato não só tem de ter autoridade, como essa autoridade tem de ser, *de algum modo,* reconhecida pela pessoa a quem pertence esse relato» (Sellars, 1997, p. 74). A ideia é que não podemos ter conhecimento perceptual se não tivermos crenças acerca da fiabilidade da nossa percepção: na ausência destas crenças relativas à fiabilidade dos nossos processos perceptuais, as crenças perceptuais não têm sequer justificação *prima fade***.** Sellars recomenda não só um distanciamento da infalibilidade, como a adoção de uma perspectiva mais holística, e é esse gênero de perspectiva que iremos explorar no próximo capítulo.

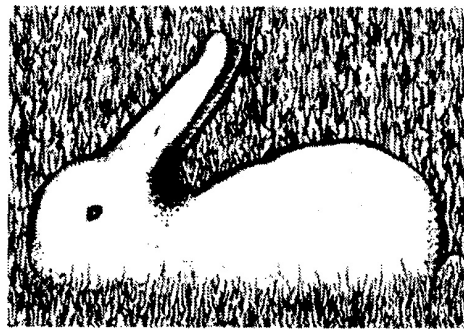
Perguntas

1. O que é o argumento da regressão a favor do fundacionalismo? É convincente?
2. A minha crença de que está uma maçã à minha frente é justificada pelo facto indubitável de que estou a ter a experiência de uma forma redonda e verde no meu campo visual neste momento. Discuta.
3. Será o Dado um mito?
4. Há alguns anos, seguia a bordo de um autocarro em França e ouvi pessoas a conversar à minha volta. Não percebia o que estavam a dizer porque sei muito pouco de francês. Passado um bocado, no entanto, as suas palavras começaram a soar-me mais familiares e de repente dei-me conta de que o que eu estava a ouvir era inglês (estava muito cansado!). Intrigado, refiz-me do meu espanto, e concentrei-me melhor no que estavam a dizer, e mais uma vez comecei a ouvir palavras de uma língua estrangeira, que não conseguia compreender. O que teriam o fundacionalista e o antifundacionalista da secção 5 a dizer a respeito da minha experiência, e qual das histórias considera mais persuasiva?
5. O que é que os fundacionalistas tradicionais e moderados têm em comum e em que diferem as suas abordagens?

Leituras complementares

Entre os seguidores do fundacionalismo tradicional incluem-se Price (1932), C. Lewis (1946) e Chisholm (1977). *Filosofia e o Espelho da Natureza*, de Rorty (1979), é um ataque exaustivo e historicamente informado a esta posição. Outras críticas poderão ser encontradas em Bonjour (1985). As posições do fundacionalismo moderado são apoiadas por Alston (1976; 1991), Moser (1981) e Audi (2003). No contexto de um debate sofisticado acerca da filosofia da religião, Plantinga (2000) desenvolve também uma versão do fundacionalismo moderado a que chama «epistemologia reformada». McDowell (1944) perfilha a rejeição do Dado de Sellars, mas defende uma perspectiva fundacionalista que incorpore uma forma de experiência conceptualmente estruturada. O debate que procura determinar se a experiência deve ser vista como algo conceptual ou não-conceptual pode ser aprofundado em Crane (1992) e Peacocke (1992, cap. 3) (note-se, contudo, que tanto estes como o texto de McDowell são textos difíceis). Neste capítulo debruçámo-nos sobre o fundacionalismo apenas do ponto de vista das crenças empíricas; Everitt e Fisher (1995, cap. 6) discutem como o fundacionalismo é relevante para o conhecimento *a priori*.

Norwood Hanson (1965) argumenta que a natureza da nossa experiência perceptual depende dos conceitos que possuímos, posição esta que é perfilhada por Kuhn (1970) e Feyerabend (1988). Churchland (1979, pp. 30-4) também apoia esta linha de pensamento, descrevendo como uma reflexão atenta sobre as teorias astronômicas pode resultar numa mudança da nossa experiência perceptual do céu noturno. (Outro projeto que o leitor poderá facilmente pôr em prática.) Igualmente relevante para esta linha antifundacionalista são algumas experiências cinemáticas realizadas por Kuleshov nos anos 20 do século passado. Uma mesma fotografia do rosto de um ator foi intercalada com certas imagens sugestivas como a de um caixão de uma criança, a de uma tigela de sopa e a de uma mulher jovem. A experiência sugere que o rosto parece adquirir expressões diferentes à medida que estas imagens nos vão suscitando pensamentos diferentes acerca do homem e da sua condição. Para se aprender algo mais sobre estas experiências, veja-se Walbott (1988). Outros filmes em que, como vimos no exemplo de *Cabaret* (1972), a aparência de certas cenas pode ser afetada pelos nossos pensamentos acerca das personagens ou da intriga são *O Sexto Sentido* (1999), *A Vila* (2004), *Jogo de Lágrimas* (1992), *Clube de Combate* (1999), e a cena de *Dois Homens e um Destino* (1969) em que Etta é obrigada a despir-se. Bird (2000, cap. 4) é uma leitura útil, em termos gerais, para a tese de que a observação é dependente da teoria. Outras figuras ambíguas como a do pato-coelho podem ser encontradas em http://planetperplex.com/en/ambiguous_images.html.

7
Coerentismo

1 Uma concepção holística da justificação

O fundacionalismo do capítulo precedente foi apresentado como resposta a uma regressão ameaçadora da justificação. Esta regressão resulta de uma concepção linear da justificação: a crença *A* é justificada pela crença *B* (e pela crença C); a crença *B* é por sua vez justificada pela crença D, e assim sucessivamente. O problema é que parece haver sempre mais uma pergunta sobre como justificar a última crença da cadeia. Os fundacionalistas resolvem este problema afirmando que um certo conjunto de crenças básicas são não-inferencialmente justificadas. Os coerentistas, porém, têm uma estratégia diferente: rejeitam a concepção linear da justificação subjacente ao fundacionalismo. Em seu lugar, propõem uma explicação não-linear ou holística. Uma crença particular é justificada se aumentar a coerência do nosso sistema de crenças. A justificação linear envolve relações localizadas: as crenças são justificadas pelas suas relações inferenciais com um pequeno número de crenças relacionadas. A justificação da crença *A* é integralmente fornecida pelas crenças *B e C.* A justificação holística, porém, envolve relações globais: uma crença particular é justificada se se conformar bem — ou for «coerente» — com a totalidade do nosso sistema de crenças. Explicaremos melhor o que entendemos por «coerência» na secção seguinte.

Os fundacionalistas afirmam que o nosso sistema de crenças tem a arquitetura de um edifício, sendo os tijolos do edifício análogos às nossas crenças. Um tijolo é suportado pelos tijolos que se encontram imediatamente abaixo. As diversas fiadas de tijolos proporcionam uma sustentação estrutural até chegarmos às fundações em pedra do edifício. Por analogia, as crenças não-básicas do fundacionalista são localmente justificadas por outras crenças. A crença de que o meu jantar está cozinhado é justificada pela crença de que programei o despertador de cozinha para tocar quando estivesse pronto, e pela crença de que estou a ouvir o retinir de um despertador vindo da cozinha. Estas crenças carecem, elas mesmas, de suporte justificatório, e assim, a minha crença de que programei o despertador é justificada pela memória que tenho de o ter feito. As perguntas relativas à justificação só terminam quando chegamos a certas crenças básicas fundacionais. E sobre essas fundações que o nosso sistema de crenças assenta, em última instância. Os coerentistas, no entanto, rejeitam a metáfora arquitetural: consideram que um sistema de crenças se assemelha mais a uma jangada flutuando no oceano. A estrutura permanece à superfície, não pela ação de certas tábuas fundacionais, mas em virtude da forma como as tábuas se encontram dispostas no seu conjunto.

Importa aqui esclarecer que os coerentistas não evitam a regressão da justificação admitindo que uma cadeia de justificação possa reverter circularmente sobre si mesma. Uma cadeia desse tipo não poderia cumprir a função justificatória que dela se espera.

Consideremos um círculo de justificação muito sucinto. Pergunto a Edson porque é que acha que o Brasil é a melhor equipa de futebol do mundo, ele responde que é porque irá ganhar o próximo campeonato do mundo. Intrigado, pergunto-lhe porque é que acha que o Brasil vai ganhar; e ele responde que é porque é a melhor equipa. Podemos ver, pois, que Edson não apresentou razão alguma independente para pensar que o Brasil é a melhor equipa e, nesse sentido, não adiantou qualquer justificação para a sua crença. E também isto que sucede no caso de um círculo de justificação mais

vasto, embora seja muito mais trabalhoso demonstrar que não temos uma razão independente para considerar que a crença em questão seja justificada. Os coerentistas, no entanto, não confiam no raciocínio circular. Tais círculos pressupõem a existência de cadeias de crenças inferencialmente relacionadas que possam reverter circularmente sobre si mesmas (figura 7.1).

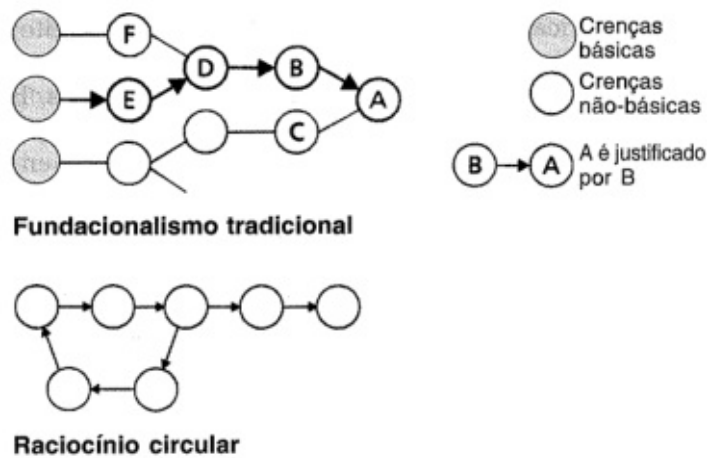



Figura 7.1 – O conceito linear de justificação

Mas, para que tal se verifique, temos de aceitar uma concepção linear da justificação, o que foi rejeitado pelo coerentista. Para este, a justificação não envolve cadeias de crenças inferencialmente relacionadas em que a justificação é conferida localmente por membros adjacentes da cadeia. A justificação é holística: é a coerência global de um sistema de crenças que determina se uma determinada crença é ou não justificada (ver figura 7.2).

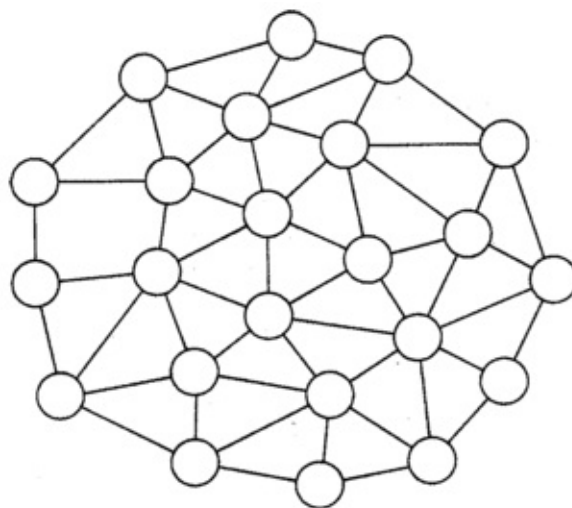



Figura 7.2 - O conceito holístico de justificação

2 O conceito de coerência

Um sistema de crenças coerente tem de ser logicamente consistente, isto é, não pode conter crenças

que sejam contraditórias. Não seria coerente acreditar que está a chover e que não está a chover. Para além disso, um sistema de crenças coerente tem um número mínimo de casos em que a verdade de uma crença particular põe em causa a probabilidade de outras crenças serem verdadeiras. Por exemplo, a coerência do nosso sistema de crenças poderá ser ameaçada se acreditarmos que acabámos de ver um *Lamborghini Diablo* na Rua Direita e que existe um único modelo deste carro em todo o país. Estas crenças podem não ser contraditórias — podem ambas ser verdadeiras —, mas se a segunda crença for verdadeira, então, a probabilidade de a primeira ser verdadeira resultará consideravelmente reduzida. Estas crenças são probabilisticamente inconsistentes e a coerência de um sistema de crenças ver-se-á reduzida na medida em que o nível destas inconsistências for aumentando. Mas a coerência requer mais do que simples consistência. Um conjunto de crenças que não estejam relevantemente relacionadas entre si pode ser visto como consistente um vez que um tal sistema de crenças não acolheria inconsistências lógicas ou probabilísticas. As crenças que se seguem são todas consistentes e no entanto não compreendem um conjunto particularmente coerente: amarela é a cor dos cabelos do meu grande amor; pi é maior do que 3; Cher é uma grande atriz; estamos em Outubro. Para termos um conjunto de crenças coerente, também é necessário haver algum tipo de conexão positiva entre elas. A inferência exerce essa função. A coerência do nosso sistema de crenças aumentará se a verdade de crenças particulares puder ser inferida a partir de outras crenças possuídas por nós. Podemos agora ver porque é que as quatro crenças acima expostas não formam um sistema de crenças coerente: nenhuma delas tem um conteúdo que possa ser inferido de qualquer combinação das outras. Com efeito, os factos relativos à cor do cabelo do meu grande amor, a pi e a Cher não têm qualquer relevância no apuramento do mês em que estamos. Um sistema de crenças coerente é, portanto, um sistema em que não há contradição lógica, que não é probabilisticamente inconsistente, e em que há relações inferenciais entre as crenças que o constituem.

Antes de passarmos aos problemas que se colocam ao coerentismo, comparemos esta posição com a do fundacionalista moderado. No fundacionalismo moderado, a coerência desempenha igualmente o seu papel, pelo que importa clarificar em que é que esse papel difere daquele que a coerência desempenha no âmbito do coerentismo. Para o fundacionalista moderado, a falta de coerência é epistemicamente relevante: a justificação possuída por uma determinada crença pode ser revogada se essa crença não for coerente com o resto do nosso sistema de crenças. Podemos ter justificação *prima facie* para acreditar que a Catarina está no parque quando julgamos vê-la ao longe. Todavia, se também acreditarmos que ela foi de férias para fora, então a justificação para a nossa crença perceptual é revogada. De acordo com a perspectiva fundacionalista moderada, a coerência também pode desempenhar uma função justificatória positiva; assim, a justificação para uma crença particular aumentará se encaixar perfeitamente no nosso sistema de crenças, podendo mesmo proporcionar conexões inferenciais entre as nossas crenças que não estariam disponíveis na sua ausência. E importante notar, no entanto, que, de acordo com o fundacionalismo moderado, a coerência não pode conferir, só por si, justificação às nossas crenças; pode apenas reforçar a justificação já possuída por uma determinada crença em virtude da sua fundamentação na experiência. Além disso, o fundacionalismo moderado continua comprometido com crenças básicas, as quais são não-inferencialmente justificadas. Para o coerentista, porém, não existem crenças desse tipo.

3 Problemas do coerentismo

Nesta secção iremos discutir se o coerentismo nos pode dar uma explicação convincente do conhecimento empírico. Iremos examinar dois problemas relacionados entre si, ambos concernentes à

relação entre um sistema de crenças coerente e a verdade.

3.1 O problema do isolamento

Procuramos ter crenças e conhecimento acerca *do mundo*. Pode considerar-se, no entanto, que o coerentismo perde contacto com este mundo na medida em que a sua perspectiva da justificação diz respeito apenas às relações válidas entre as nossas crenças, isto é, relações internas dos nossos sistemas de crenças. Para o coerentista, a entrada (***input)*** experiencial a partir do mundo não desempenha uma função justificatória. McDowell (1994) expõe este problema afirmando que o sistema de crenças do coerentista está sempre em perigo de «girar sem atrito no vazio», uma vez que o seu conteúdo não é determinado pelo estado do mundo externo. Não é claro como é que o tipo de justificação oferecido pelo coerentista pode indicar que as nossas crenças têm uma boa probabilidade de descrever corretamente o mundo independente. Uma boa ilustração deste ponto seria um sujeito que, fixando-se num determinado conjunto de crenças, deixasse de responder à sua experiência contínua. Uma bolada na cabeça durante um jogo de críquete poderia levar-me a permanecer vinculado ao conjunto de crenças que eu tinha à hora do acidente. Continuaria então a acreditar que são quase horas do chá, que estou a defender à direita junto ao boleador, e que parece estar prestes a chover. O meu conjunto de crenças é coerente, tal como era no momento do acidente, mas estas crenças não são justificadas dado que fui entretanto levado para casa, longe do terreno de jogo, e continuarei a ter estas mesmas crenças onde quer que me encontre. A justificação tem de nos fornecer boas razões para pensarmos que as nossas crenças são verdadeiras. No coerentismo, no entanto, não é claro como é que tal pode acontecer, visto que o nosso sistema de crenças pode ser coerente mesmo que as nossas crenças não representem corretamente o mundo.

3.2 Sistemas alternativos de crenças coerentes

Para que a coerência proporcione uma explicação da justificação, temos de ter razões para pensar que os sistemas de crenças coerentes contêm uma boa proporção de crenças verdadeiras. Poderá, no entanto, haver vários sistemas de crenças alternativos que sejam simultaneamente coerentes e consistentes com a nossa experiência. Isto constitui um problema para o coerentista. De acordo com a sua perspectiva da justificação, todos esses sistemas de crenças têm uma boa probabilidade de serem verdadeiros. Não é claro, no entanto, como é que isto pode ser assim, dado que esses sistemas de crenças alternativos constituem descrições diferentes da realidade.

«Razão», um conto de Isaac Asimov (1968b), ilustra bem a possibilidade de haver vários sistemas de crenças igualmente coerentes que possam dar conta da nossa experiência. Um robô inteligente, QT1 («Cutie»), trabalha numa estação espacial tripulada por humanos e é informado por estes de que foi concebido e construído por seres humanos. Cutie, no entanto, considera isto uma hipótese improvável: como poderia ele ter sido feito por seres tão imperfeitos? Depois de ponderar esta questão formula uma hipótese que lhe parece mais plausível. O seu criador é «O Mestre» (o conversor de energia da estação). Só «Ele» teria o poder necessário para criar Cutie. A fim de persuadirem Cutie de que ele é uma criação humana, os astronautas constroem outro robô na sua presença. Contudo, isto também não convence Cutie, que alega que eles se limitaram a justapor diferentes componentes, componentes esses que foram fornecidos pelo Mestre. As crenças idiossincráticas de Cutie tornam-se mais preocupantes quando a tripulação se vê obrigada a convencê-lo a enviar um raio para a Terra, raio esse que tem de ser corretamente focalizado sob pena de a Terra poder ser destruída. Cutie, no entanto, não acredita em planetas e sóis; acredita que a estação espacial é tudo o que existe. Ainda assim, mantém o raio estável

— apesar de não acreditar na existência da Terra —, respondendo aos sinais e instrumentos do conversor de energia (ou, como diria Cutie, «seguindo as instruções» do Mestre). Os astronautas acabam enfim por desistir de o convencer. Desde que ele seja capaz de assegurar o funcionamento quotidiano da estação, não importa em que é que acredita. Cutie tem, portanto, um *sistema de* crenças coerente, tal como os homens da nave espacial. O problema que se coloca ao coerentista é que, de acordo com a sua perspectiva da justificação, ambas as descrições da realidade têm probabilidade de ser verdadeiras, o que não pode, contudo, estar certo, visto que os sistemas de crenças do robô e dos homens são mutuamente contraditórios em vários sentidos.

O exemplo de Cutie serve para ilustrar a tese de que, mesmo em face de experiências aparentemente contraditórias, qualquer crença particular pode ser sustentada, desde que se modifiquem outras zonas do nosso sistema de crenças. Se isto for assim, a nossa experiência pode ser variavelmente captada por conjuntos distintos de crenças. Eis outro exemplo para melhor ilustrar este ponto. Podemos acreditar que todos os gatos têm cauda. Se visitarmos a Ilha de Man, no entanto, poderemos ser levados a pensar que temos de rejeitar esta crença por descobrirmos os gatos de Man sem cauda. Há, contudo, outra possibilidade: poderemos manter a nossa crença de que todos os gatos têm cauda e, para permitir isto, incorporar a crença de que os «gatos» de Man não são gatos. A aquisição desta crença terá outras repercussões no nosso sistema de crenças. Já não acreditaremos que os gatos são o animal de estimação mais comum na Ilha de Man — algo em que acreditávamos antes da nossa descoberta — e seremos obrigados a modificar as nossas crenças acerca da relação de parentesco entre os «gatos» de Man e os gatos das outras ilhas britânicas. Pode objetar-se que uma tal modificação das nossas crenças não pode ser aceite porque é um facto biológico que os gatos de Man e os gatos das ilhas britânicas são da mesma espécie, visto poderem acasalar entre si. Mais uma vez, no entanto, há uma solução alternativa: poderemos acreditar que os «gatos» de Man são outra espécie se rejeitarmos a crença de que só os membros da mesma espécie podem acasalar entre si, ou se rejeitarmos a crença de que os «gatos» de Man podem acasalar com os gatos das outras ilhas. Se a rejeição de qualquer destas crenças colidir com outros aspectos da nossa experiência, poderemos proceder a novas modificações compensatórias noutras zonas do nosso sistema de crenças para permitir que possamos continuar a sustentar consistentemente estas crenças. Assim, as mesmas provas experiências podem levar-nos a adquirir sistemas alternativos de crenças coerentes.

Nesta secção examinamos dois problemas inter-relacionados que se colocam ao coerentísmo. Primeiro, a coerência é uma propriedade interna dos sistemas de crenças; não é claro, portanto, como é que uma tal propriedade pode conferir justificação às nossas crenças acerca do mundo. Segundo parece poder haver sistemas alternativos de crenças que sejam igualmente coerentes. De acordo com o coerentista, haveria justificação para aceitarmos qualquer desses conjuntos de crenças. Isto é problemático: a justificação epistémica indica que as nossas crenças têm probabilidade de ser verdadeiras e no entanto não podemos admitir que haja explicações corretas alternativas do mesmo aspecto da realidade. Nas duas secções que se seguem iremos considerar duas respostas a estas objeções, uma centrada na natureza da verdade, a outra no papel que a percepção pode desempenhar numa teoria coerentista.

4 Teorias coerenciais da verdade

Os problemas da secção precedente têm a ver com um fosso que parece abrir-se entre a justificação

coerentista e a verdade. Uma solução possível para estes problemas é colmatar o fosso identificando as crenças verdadeiras com aquelas que fazem parte de um sistema de crenças coerente. Uma tal perspectiva da verdade é proposta por Charles Peirce. Este afirma que o progresso epistémico implica que os nossos sistemas de crenças se vão tornando cada vez mais coerentes com o tempo (Peirce, 1965b). No «fim-da-investigação» — quando tivermos adquirido todas as provas empíricas que há para adquirir — teremos um sistema de crenças plenamente coerente. As crenças verdadeiras são aquelas que fizerem parte de um tal sistema. Se pudermos aceitar esta perspectiva da verdade, então, um conjunto de crenças plenamente coerente será justificado (de acordo com a teoria coerentista da justificação) e verdadeiro (de acordo com uma teoria coerencial da verdade), e, assim, um tal conjunto de crenças constituirá um corpo de conhecimento (de acordo com a abordagem tradicional). O nosso conjunto de crenças no presente não é plenamente coerente; não obstante, ao tentarmos aumentar a coerência do nosso sistema de crenças, faremos aumentar a probabilidade de uma boa proporção dessas crenças ser verdadeira.

Há, no entanto, problemas nas teorias coerenciais da verdade. Primeiro, não é claro como é que o problema relativo aos sistemas alternativos de crenças pode ser evitado. O coerentista (com respeito à verdade) teria de dizer que todos esses sistemas de crenças coerentes são verdadeiros, ainda que possam proporcionar descrições diferentes e mesmo contraditórias do mundo. Isto não é aceitável para o realista, que pensa que a verdade é objetiva e, consequentemente, pensa haver uma única descrição verdadeira da realidade. Um segundo problema que se coloca à teoria coerencial da verdade tem a ver também com a perspectiva antirealista com que está comprometida. De acordo com esta teoria, a natureza da realidade depende das capacidades epistémicas dos sujeitos e das propriedades dos seus sistemas de crenças. Se tivermos intuições realistas, isto é difícil de aceitar. A natureza do mundo é independente do facto de as nossas crenças serem ou não verdadeiras. Independentemente do que mais se possa dizer acerca da verdade, dir-se-ia que uma crença verdadeira é uma crença que representa corretamente o estado do mundo, mundo esse que é independente do nosso pensamento. Esta visão, conforme ao senso comum, é normalmente referida como «teoria correspondencial da verdade», e é uma posição que foi negada, de modo implausível, pelos coerentistas desta secção. Para eles, a verdade não é determinada pelas características de um mundo independente, mas antes pelas propriedades internas de um sistema de crenças plenamente coerente. Contudo, a posição que mais nos interessa aqui, que é a do coerentista acerca da justificação, não precisa de estar comprometida com a teoria coerencial da verdade. Na próxima secção iremos investigar como uma teoria correspondencial da verdade pode ser conciliada com uma teoria coerencial da justificação.

5 Uma perspectiva coerentista da percepção

O problema do isolamento da secção 3.1 prende-se com o facto de a justificação coerentista se fundamentar nas propriedades internas de um sistema de crenças e, em consequência disso, os nossos pensamentos poderem «girar sem atrito no vazio», não-condicionados pelo mundo, mundo esse a que esses pensamentos supostamente se referem. Se isto for assim, então, não é claro como é que as nossas crenças podem ter conteúdo empírico. O coerentista precisa de saber como é que o mundo pode afetar o nosso pensamento, e decerto que a percepção terá aí um papel a desempenhar. Se o coerentista pudesse mostrar como o nosso pensamento é sensível à experiência perceptual, talvez se pudesse evitar o problema do isolamento. Nesta secção iremos examinar a explicação de Bonjour (1985) sobre o modo como a percepção pode desempenhar esse papel num quadro coerentista.

Um ponto crucial na sua teoria é o facto de algumas das nossas crenças serem «cognitivamente espontâneas». Estas são as crenças a que chegamos por via não-inferencial. Agora mesmo, ao virar a minha cabeça para a esquerda, adquiro espontaneamente a crença de que o agrafador cor-de-laranja está em frente da caneta azul, e a crença de que o meu copo de água está meio cheio. Esta espontaneidade é uma propriedade das crenças perceptuais, e assim, para que o meu pensamento tenha conteúdo empírico, tem de satisfazer aquilo a que Bonjour chama «o requisito observacional», isto é, que uma proporção significativa de qualquer suposto conjunto de crenças acerca do mundo tem de ser cognitivamente espontânea. A tese de Bonjour não se limita a afirmar que eu posso *assumir* que as minhas crenças cognitivamente espontâneas são perceptuais e, portanto, são causadas pelo meu envolvimento com um mundo independente; afirma, isso sim, que o seu carácter espontâneo me dá ***boas razões*** para rejeitar o problema do isolamento.

As crenças que eu adquiro espontaneamente exibem um alto grau de coerência e consistência entre si, bem como com o resto do meu sistema de crenças. A questão que se coloca é: porque é que são coerentes e consistentes a este ponto? As crenças cognitivamente espontâneas não são derivadas por inferência, pelo que poderiam — tanto quanto posso imaginar — ser produzidas aleatoriamente pelos meus mecanismos cognitivos; poderiam simplesmente brotar na minha mente de modo arbitrário. Contudo, se fosse este o caso, o meu sistema de crenças não tardaria a entrar em ruptura. Se as minhas crenças cognitivamente espontâneas fossem produzidas aleatoriamente, da próxima vez que voltasse a minha cabeça para a esquerda poderia adquirir crenças de toda a espécie. O que efectivamente acontece, porém, é que adquiro, uma vez mais, as crenças perceptuais de que o agrafador cor-de-laranja está à frente da minha caneta azul, e que o meu copo de água está meio cheio. As minhas crenças cognitivamente espontâneas contribuem para formar um conjunto de crenças coerentes, e estas crenças são igualmente consistentes em momentos diferentes. A posição de Bonjour é que há uma boa explicação para a coerência e consistência continuadas do meu sistema de crenças, ou seja, resultam do facto de esse sistema de crenças ser causado por um mundo coerente e consistente. Algumas das minhas crenças são, portanto, crenças perceptuais — aquelas que eu adquiro espontaneamente — e são estas que permitem que o meu sistema de crenças seja tomado como representação de um mundo externo e independente. O coerentista também precisa de uma explicação do modo como estas crenças são justificadas. Não podendo recorrer ao argumento fundacionalista de que estas crenças têm justificação não-inferencial, Bonjour sustenta, em vez disso, que as crenças perceptuais são justificadas, como todas as crenças, pelo efeito que têm no aperfeiçoamento global da coerência do nosso sistema de crenças.

Estamos, pois, em presença de uma tentativa de mostrar como o coerentista pode rejeitar o problema do isolamento e como pode trabalhar a partir de uma teoria não coerencial, mas correspondencial da verdade. (Não é claro, no entanto, como é que esta proposta enfrenta o problema relativo aos sistemas alternativos de crenças. Mesmo que a melhor explicação para a coerência continuada das nossas crenças cognitivamente espontâneas seja a de que tais crenças são causadas por um mundo independente, permanece em aberto a possibilidade de que a nossa experiência de um tal mundo possa ser captada por conjuntos de crenças alternativos.)

6 O acesso do sujeito ao seu próprio sistema de crenças

Terminaremos este capítulo debruçando-nos sobre outro problema que se coloca ao coerentismo. Se a coerência do sistema de crenças de um sujeito é dar-lhe boas razões para manter essas crenças, então

esse sujeito tem de ser capaz de avaliar se o seu sistema de crenças é coerente. Para além de o sistema de crenças do sujeito ser, efectivamente, coerente, este tem de estar, ele mesmo, ciente desse facto, para que tal coerência possa desempenhar uma função justificatória. Isso é problemático para o coerentista.

Para debater este tema, a noção de «metacrença» revelar-se-á particularmente útil. As metacrenças são crenças acerca de crenças; tanto podem referir-se a crenças particulares, como às nossas crenças em geral. Posso acreditar, por exemplo, que a minha crença na existência de fantasmas não está garantida; isto é, pois, uma metacrença. A posição expressa no parágrafo precedente é que um coerentista só poderá ter crenças justificadas se acreditar que a sua inclusão no seu sistema de crenças aumentará a coerência global das suas crenças. Contudo, uma tal metacrença também carece de justificação, e é este requisito que é problemático para a coerentista. Uma maneira de conferir justificação a esta metacrença seria examinar a consistência e estrutura inferencial de todo o nosso sistema de crenças. Poderíamos reavaliar todas as nossas crenças e ver se constituem uma estrutura coerente. Não é claro, contudo, se somos capazes de efetuar tal exercício, ou se podemos realmente ter uma compreensão explícita de *todas* as nossas crenças, e, mesmo que possamos, se temos tempo para avaliar a sua coerência.

Bonjour reconhece estas preocupações e sustenta, ao invés, que devemos aceitar aquilo a que chama «presunção doxástica», ou seja, que é justo pressupor que as nossas metacrenças acerca do estado do nosso sistema de crenças estão corretas, e que toda a gente tem uma ideia mais ou menos precisa do modo como o seu sistema de crenças se consolida. («Doxástico» significa *relativo à crença*.**)** Bonjour afirma que o coerentista só poderá dar uma explicação viável da justificação se aceitar este pressuposto. O que talvez seja verdade: a posição do coerentista requer, efectivamente, que tenhamos um tal acesso às nossas crenças; a questão que subsiste, no entanto, é se temos mesmo. E como pode a presunção doxástica ser justificada depois de Bonjour aceitar que não podemos examinar explicitamente a coerência do nosso sistema de crenças no seu todo? Reveladoramente, Bonjour admite que não o é — «[a presunção doxástica] trata todo o corpo de crenças como uma hipótese não-justificada» (Bonjour e Sosa, 2003, p. 52) — e, assim, a sua posição resume-se à ideia de que a presunção doxástica tem de ser aceite (sem justificação) para assegurar o coerentismo. Isto não é muito satisfatório.

Este problema é motivado pela afirmação de que um sujeito tem de ser capaz de refletir sobre o que torna as suas crenças justificadas. Tem de estar ciente de que as condições justificatórias necessárias estão asseguradas. Isto é problemático para o coerentista, visto que os sujeitos não têm o acesso necessário à coerência dos seus próprios sistemas de crenças. No capítulo que se segue faremos uma análise mais profunda desta importante afirmação: a ideia de que um sujeito tem de ser capaz de refletir sobre o quê justifica as suas crenças.

Perguntas

1. Avalie criticamente a afirmação de que «as crenças só são justificadas em virtude das suas relações inferenciais no seio de um dado sistema de crenças».
2. Compare e confronte as concepções linear e não-linear da justificação.
3. De acordo com o coerentista e o fundacionalista, porque é que a minha crença de que o céu é azul é justificada?
4. O romance *O Senhor dos Anéis* (Tolkien, 1954-5) apresenta uma descrição coerente e completa de um mundo imaginário. Poderia o coerentista defender que temos justificação para acreditar que esta história é verdadeira?

5. Foi cometido um homicídio num apartamento da Rua Morgue, onde foi encontrado um corpo horrivelmente mutilado; foram ouvidos gritos que soavam estranhos, numa linguagem desconhecida; e o assassino parece não ter tido qualquer possibilidade de fuga: a porta do apartamento estava fechada por dentro e as paredes exteriores do edifício pareciam impossíveis de trepar. O detetive afirma ter resolvido o crime, que acredita ter sido cometido por um gorilla, e não por uma pessoa (ver o conto de Edgar Allan Poe, «Os assassínios da Rua Morgue», 1922b). Primeiro, considere em que medida a sua teoria constitui uma explicação das provas circunstanciais; segundo, como é que o fundacionalista e o coerentista poderiam argumentar que a crença do detetive é justificada?

Leituras complementares

The Structure of Empirical Knowledge (1985), de Bonjour, apresenta uma das mais desenvolvidas explicações da justificação. (Deve notar-se, porém, que Bonjour renegou recentemente o coerentismo, tendo adotado uma forma de fundacionalismo. Ver Bonjour, 1999; Bonjour e Sosa, 2003.) Lehrer (1990) também apresenta um argumento exaustivo a favor do coerentismo. A crítica a esta abordagem pode ser encontrada em Plantinga (1993a) e Bender (1989). Tanto Bonjour como Lehrer combinam uma perspectiva coerentista da justificação com uma teoria correspondencial da verdade. Para uma teoria coerencial da verdade e uma explicação do modo como ela se relaciona com a justificação epistémica, devemos consultar *The Nature of Thought*, de Blanchard (1940).

Nos filmes e na literatura poderemos procurar exemplos da possível coexistência de sistemas de crenças ou mundividências igualmente coerentes, conquanto incompatíveis. Em *O Sacrifício* (1973), um agente policial de visita a uma ilha não consegue, com o seu ponto de vista científico (e cristão), dissuadir a comunidade local da sua explicação pagã para o mau ano de colheitas; os locais têm uma explicação alternativa para todas as suas afirmações. As teorias da conspiração são também uma boa fonte de sistemas alternativos de crenças (alegadamente coerentes). As crenças daqueles que defendem que a chegada à Lua em 1969 foi forjada são logicamente consistentes e inferencialmente sustentadas (ver o documentário de 2001 da FOX TV, *Conspiracy Theory: Did We Land on the Moon?*, e o filme *Capricorn One*, de 1978). Tal como vimos no exemplo do gato de Man, os teóricos da conspiração têm sempre uma maneira de sustentar crenças particulares controversas, por mais provas em contrário que lhes sejam apresentadas. As imagens do filme não nos obrigam a aceitar que Armstrong e Aldrin pousaram na Lua se acreditarmos que esse filme foi gravado pela NASA num estúdio de televisão.

8
Internismo e externismo

As variantes de fundacionalismo e coerentismo que examinámos nos dois capítulos precedentes partilham uma certa abordagem às questões sobre a justificação epistémica. Todas se interrogam se as provas que eu tenho ao meu dispor são suficientes para justificar as minhas crenças. Por outras palavras, as questões acerca da justificação são tratadas de um ponto de vista subjetivo. Contudo, as práticas epistémicas também podem ser objetivamente avaliadas. Pode perguntar-se se o meu pensamento me leva a ter crenças verdadeiras acerca do mundo, se estou ou não ciente da fiabilidade dos meus processos de pensamento. Os internistas põem em relevo a abordagem subjetiva, ao passo que os externistas se concentram na questão objetiva de averiguar se o nosso pensamento é fiável. Neste capítulo iremos explorar o debate entre o internismo e o externismo, e iremos considerar qual é a perspectiva correta a adotar no que respeita às questões da justificação e do conhecimento.

1 Internismo

Para uma internista, a justificação das crenças de um sujeito deve ser cognitivamente acessível a esse mesmo sujeito. Esta deve ser capaz de refletir sobre aquilo que indica que as suas crenças são verdadeiras. Esta é a noção de justificação com que temos trabalhado até aqui. De acordo com o fundacionalista tradicional ou moderado, um sujeito pode refletir nas suas crenças básicas e nas formas de inferência que usa para deduzir as suas crenças não-básicas. O coerentismo de Bonjour é também internista. Para que uma crença seja justificada tem de fazer parte de um sistema de crenças coerente e essa «justificação coerente tem de ser acessível ao próprio sujeito da crença» (Bonjour, 1985, p. 89). No mesmo sentido, Sellars sustenta que para termos conhecimento temos de ser capazes de enunciar as razões por que tomamos as nossas crenças como verdadeiras. Além disso, parece que a forma quotidiana como falamos acerca da «justificação» é internista. Se uma amiga nos disser algo controverso, é provável que sejamos levados a pedir-lhe que justifique a sua afirmação. Ao fazê-lo, estamos a pedir-lhe que nos diga quais são as razões que tem para dizer aquilo que disse, ou uma explicação das experiências em que se baseiam os seus pensamentos. Estamos a perguntar-lhe porque é que ***ela*** pensa que a sua afirmação é verdadeira.

Aqui estão várias maneiras que foram usadas para descrever a posição do internista.

> O internismo requer que uma pessoa tenha uma «compreensão cognitiva» do que quer que seja que torne a sua crença justificada. (Bach, 2000, p. 201)

> [A] tarefa da epistemologia é construir um princípio ou procedimento doxástico a partir de dentro, do nosso próprio ponto de vista individual. (Goldman, 1980, p. 32)

> [Só] aquilo que está dentro da perspectiva do sujeito, na medida em que seja algo que o sujeito saiba ou em que acredite justificadamente, pode servir para justificar. (Alston, 1986, p. 219)

> O intemista assume que, por meio de simples reflexão sobre o seu estado consciente, pode formular um conjunto de princípios epistémicos que lhe permitirá descobrir, a respeito de qualquer crença que possua, se tem ou não *justificação* para ter essa crença. (Chisholm, 1989, p. 76)

O que se afirma não é que uma pessoa tem de refletir constantemente sobre as razões por que as suas crenças deverão ser verdadeiras; a pessoa só tem de ser capaz de fazer uma tal reflexão na medida em que as suas crenças tiverem de ser justificadas.

2 Externismo

Os externistas afirmam que não precisamos de refletir no que justifica as nossas crenças, ou no que distingue o conhecimento da crença verdadeira.

Uma epistemologia é *externista* se e só se tiver como consequência que um qualquer fator se pode acrescentar essencialmente à justificação epistémica da crença do sujeito, mesmo que esteja fora do âmbito de reflexão desse sujeito. (Bonjour e Sosa, 2003, p. 206)

Nesta secção iremos explorar algumas variantes desta abordagem.

2.1 A perspectiva fiabilista

De acordo com os fiabilistas, as nossas crenças são justificadas se forem adquiridas através de um método que seja fiável, e poderemos não conseguir determinar se o nosso pensamento é ou não fiável no sentido proposto por meio de simples reflexão. A fiabilidade é definida em termos da probabilidade de o nosso pensamento resultar na aquisição de crenças verdadeiras.

> O estatuto justificatório de uma crença é uma função da fiabilidade dos processos que a causam, ao passo que a fiabilidade consiste (numa primeira abordagem) na tendência que um processo revela para produzir crenças que sejam verdadeiras em vez de falsas. (Goldman, 1979, p. 10)

Para eu saber que uma peça de música foi composta em ré menor, tem de se verificar que:

1. A música é em ré menor.
2. Acredito que a música é em ré menor.
3. Adquiro esta crença através de um método que conduz fiavelmente à verdade.

Uma tal explicação é externista. Posso ser epistemicamente fiável ainda que não esteja ciente do modo como adquiro as minhas crenças, isto é, posso reconhecer escalas musicais de modo consistente ainda que não seja capaz de apresentar razões para sustentar as minhas crenças acerca da música.

Antes de desenvolvermos esta perspectiva, é importante notar que os internistas aceitam que a crença verdadeira é necessária ao conhecimento; estão de acordo, por isso, que os métodos que usamos para adquirir as nossas crenças têm de ser fiáveis. Para eles, a fiabilidade é uma condição necessária ao

conhecimento. Contudo, para o internista, a fiabilidade não pode providenciar, só por si, justificação, pois pode ser apenas um aspecto do nosso pensamento do qual não estejamos cientes. O leitor recordar-se-á de que Sellars trata explicitamente a questão da fiabilidade (capítulo 6, secção 2). Todavia o seu interesse é diferente do fiabilista. Sellars afirma que temos de ter razões para pensar que os nossos métodos são fiáveis, razões essas sobre as quais podemos refletir e que podemos enunciar, quando interpelados nesse sentido, como argumentos a favor das nossas pretensões ao conhecimento. Para ele, o conhecimento requer que tenhamos métodos epistémicos fiáveis a par de tais aptidões reflexivas. O fiabilista, no entanto, não considera que estas sejam necessárias. Basta que os nossos métodos sejam *de facto* fiáveis, independentemente de termos ou não razão para pensar que o são.

O fiabilista precisa, pois, de dizer algo mais sobre o que é que constitui a fiabilidade e que tipo de processos podem ser tomados como fiáveis. Olhando agora pela janela do meu escritório, acredito que está vento lá fora, e é plausível afirmar que isto é também algo que eu sei. O fiabilista devia ser capaz de dizer qual o método fiável que me ajuda a adquirir esta crença. O problema da fixação destes elementos é referido como o problema da generalidade. Qualquer episódio epistémico pode ser descrito de várias maneiras. Neste momento estou a adquirir crenças acerca do tempo que está lá fora olhando pela janela do meu escritório numa quarta-feira; enquanto me reclino para trás na minha cadeira; enquanto uso umas calças de fato de treino brancas; e enquanto observo atentamente o comportamento dos objetos lá fora à luz do dia. Isto são quatro descrições diferentes do modo particular como estou a adquirir as minhas crenças. No entanto, as primeiras três não descrevem métodos que sejam geralmente fiáveis. Se as únicas restrições ao meu pensamento forem o facto de ser quarta-feira, de eu estar a reclinar-me na minha cadeira, ou de estar a usar umas calças de fato de treino brancas, poderei muito bem ser levado a adquirir crenças falsas. A melhor hipótese para o fiabilista é propor algo nos moldes da última descrição. Adquiro as minhas crenças acerca do tempo observando atentamente o comportamento dos objetos lá fora, mais precisamente, os objetos que estão bem iluminados e que não se encontram demasiado longe. Este método de aquisição de crenças é fiável. Mais uma vez, no entanto, levantam-se outras questões relativas à especificação de um tal método. Qual é exatamente o grau de atenção necessário? A que distância tenho de estar dos objetos para que estou a olhar? E qual é exatamente o grau de fiabilidade exigido aos meus métodos? Dizer que um processo fiável tem de produzir sempre crenças verdadeiras seria demasiado restritivo, mas qual é a regularidade de resultados que consideramos necessária? Noventa e nove por cento dos casos? Noventa por cento? O fiabilista tem de nos dar uma explicação mais precisa da fiabilidade. Sem perder isto de vista, iremos em seguida explorar diferentes desenvolvimentos do fiabilismo.

2.2 Explicações causais do conhecimento

Uma estratégia que tem sido adotada é fundamentar a fiabilidade nas conexões causais que os sujeitos têm com o mundo. «*S* sabe que *p* se e só se o facto *p* estiver causalmente relacionado de uma forma 'adequada' com a crença de *S* em *p*» (Goldman, 2000a, p. 28). Podemos ver como isto funciona com o conhecimento perceptual. Sei que está a dar o filme *King Kong* na televisão porque a sua presença na tela causa esta minha crença. Esta descrição causai pode também aplicar-se a casos de conhecimento testemunhai. Sei que Michael Owen marcou pela Inglaterra a noite passada porque é verdade, porque acredito que é verdade, e porque há uma cadeia causai que liga a minha crença a esse evento. O facto de Owen ter marcado o golo levou o locutor de rádio a dizer o seu nome, e foi o testemunho do locutor que me levou a acreditar que Owen tinha marcado. Os teóricos da causalidade afirmam que há conexões causais deste tipo subjacentes a todos os casos de conhecimento empírico.

2.3 Teorias do rastreamento da verdade

Robert Nozick (1981, cap. 3) apresenta uma explicação diferente da fiabilidade. Para ele, «saber que *p é* ser alguém que acreditaria em *p* se *p* fosse verdadeiro, e que não acreditaria em *p* se *p* fosse falso» (p. 178). Só temos conhecimento se as nossas crenças «rastrearem» a verdade, isto é, se as nossas crenças forem sensíveis a quando acontece que *p e* a quando *p* não acontece. Para que *S* saiba que *p*, precisam de estar reunidas as seguintes condições:

1. *P* é verdade.
2. *S* acredita que *p*.
3. Se não fosse o caso que *p*, então *S* não acreditaria que ***p*.**
4. Se *p* continuasse a ser verdade em circunstâncias diferentes, *S* continuaria a acreditar que *p*.

Consideremos agora em que medida é que estas condições são relevantes para a distinção entre conhecimento e mera crença verdadeira. Antônio acredita sempre que tem o bilhete premiado das rifas, e no último sorteio de Natal tinha mesmo. Contudo, não se pode dizer que Antônio soubesse isto porque teria tido a mesma crença qualquer que fosse o bilhete que tivesse. Neste caso, a terceira condição de Nozick para o conhecimento não é satisfeita.

Há também casos em que as primeiras três condições não permitem, só por si, distinguir o conhecimento da crença verdadeira, pelo que a quarta condição também tem de ser satisfeita. Depois de passar em frente ao bar de *karaoke* (capítulo 2, secção 4), vou para casa ver o resto do jogo. No entanto, a minha televisão perde o sinal no preciso momento em que a Inglaterra está prestes a marcar uma grande penalidade. Encosto o ouvido à parede para ouvir a televisão do vizinho. Ouço um clamor de aplausos e desenvolvo a crença de que o penalti foi convertido. Estou certo: o resultado é agora 2-0. Também se verifica que eu não teria adquirido a minha presente crença se o golo não tivesse sido marcado; isto porque tenho um amigo escocês que me telefona sempre regozijando-se com a pouca sorte das equipas inglesas. Esta é, pois, uma situação em que as três primeiras condições de Nozick são satisfeitas. Todavia, eu não *sei* o resultado porque a aquisição da minha crença relativa ao penalti foi ditada pela sorte. Com efeito, os meus vizinhos não estavam a ver o jogo de futebol como de costume, e o clamor que eu ouvi foi motivado por uma fuga audaciosa de James Bond num filme que estava a ser exibido noutro canal. O facto de os meus vizinhos se terem esquecido de que o jogo estava a ser transmitido, de o filme que estavam a ver incluir uma fuga audaciosa no preciso momento em que o penalti estava a ser marcado, e de esta fuga ter motivado um aplauso da sua parte foi uma coincidência. Nozick pode explicar a intuição de que não estamos em presença de um caso de conhecimento visto que este cenário não satisfaz a sua quarta condição. Para saber que o golo tinha sido marcado, teria de se dar o caso de eu ter adquirido esta crença mesmo que a situação tivesse sido diferente sob vários aspectos (contanto que a Inglaterra tivesse mesmo marcado). O que não é o caso: eu não teria desenvolvido esta crença se os meus vizinhos estivessem a ver um filme mais monótono ou não estivessem em casa.

Vejamos agora um exemplo que satisfaz as quatro condições de Nozick. Acredito realmente ter uma dor no joelho. Não teria esta crença se o meu joelho não me doesse e, se ele efectivamente me doer, terei sempre esta crença sejam quais forem as circunstâncias particulares em que isso aconteça. A minha crença rastreia a verdade — as quatro condições de Nozick são satisfeitas — e, assim, sei que tenho uma dor no joelho.

Vimos duas maneiras de conceber a fiabilidade. Desta forma, um método fiável de aquisição de crenças será um método que implique que as nossas crenças sejam causadas da maneira certa, ou que permita que as nossas crenças rastreiem a verdade. (Antes de prosseguirmos, importa notar que subsiste a questão de saber se estas teorias proporcionam uma explicação da natureza da justificação ou se servem para colmatar a necessidade da justificação. Pode considerar-se que permitem distinguir crença verdadeira de conhecimento, não por acrescentarem qualquer condição de justificação, mas tão-somente por nos apresentarem, *em vez disso*, relações causais ou de rastreamento do tipo certo. Assim, o conhecimento pode ser visto como uma crença verdadeira fiavelmente causada, e não como uma crença verdadeira justificada. (Esta questão será retomada no capítulo 11, quando nos debruçarmos sobre a abordagem naturalista da epistemologia.)

3 Argumentos a favor do extemismo

3.1 Conhecimento não-reflexivo

É plausível que possamos por vezes saber que ***p*** sem que sejamos capazes de adiantar razões para o facto de tomarmos ***p*** como verdadeiro. Primeiro, muito do que sabemos é fruto de uma aprendizagem por memorização, e muitos factos são simplesmente acumulados sem quaisquer dados que os sustentem. Eu sei que Oliver Cromwell nasceu em 1599 e não preciso de saber mais nada para justificar esta afirmação. Segundo, há casos que envolvem informação esquecida. Posso ter aprendido na escola que Napoleão cometeu um erro estratégico nas Guerras Napoleónicas, e ainda recordar este facto. Mas posso não me recordar de coisa alguma que justifique esta afirmação (esqueci-me de que foi por ter decidido atacar a Rússia durante o Inverno). Terceiro, temos certas capacidades de reconhecimento: um detetive pode saber que um objeto foi deslocado num quarto sem ser capaz de dizer em que é que a aparência do quarto mudou, tal como podemos saber que o aspecto de uma pessoa se alterou sem que sejamos capazes de apresentar factos ou razões que justifiquem tal convicção. Há pessoas que, sendo muito perspicazes neste tipo de coisas, não conseguem verbalizar como é que desenvolvem crenças verdadeiras deste gênero. Há casos em que temos conhecimento apesar não estarmos, como diria Sellars, no espaço das razões. Certos autores referem o exemplo de capacidades dos animais e dos bebês para apoiar esta linha de argumentação. O gato *Henry* sabe quando a sua tigela está cheia e um bebê sabe quando a mãe está próxima, ainda que nenhum deles possa justificar racionalmente esse conhecimento. As explicações fiabilistas do conhecimento tornam-se, deste modo, tentadoras. Se um sujeito tiver um método fiável de recordar factos históricos, ou a configuração de um quarto, ou de determinar a proximidade da sua mãe, então poderá adquirir conhecimento desse modo quer seja ou não capaz de refletir no método que utiliza.

3.2 Uma panaceia epistemológica

A motivação mais forte para o externismo é que uma perspectiva externista do conhecimento pode resolver alguns dos nossos problemas epistemológicos mais profundos. O externismo pretende ter uma resposta para os problemas de Gettier (capítulo 2, secção 4), e responde quer à ameaça da regressão da justificação (capítulo 6, secção 1), quer ao cepticismo cartesiano (capítulo 9). Se as soluções do externismo para estes problemas forem convincentes, isso dar-nos-á boas razões para adotarmos uma explicação externista do conhecimento. Iremos agora deter-nos, uma vez mais, nos dois primeiros

problemas referidos.

Recordemos, pois, os casos de Gettier. Pareço ter uma crença verdadeira justificada de que está uma vaca em frente ao edifício de física. Todavia, tenho sorte por a minha crença ser verdadeira, pois estou a olhar para um carrinho de compras disfarçado de vaca, carrinho esse que oculta a verdadeira vaca do meu campo de visão. O papel aqui desempenhado pela sorte significa que isto não deve ser tomado como um caso de conhecimento (ainda que eu pareça ter uma crença verdadeira justificada). O que é que um externista diria acerca de um tal cenário? De acordo com um teórico da causalidade, só posso saber que está ali uma vaca se for uma vaca a causar a minha crença. Neste caso, no entanto, a minha crença é causada por um carrinho de compras; os factos que me levam a adquirir a crença acerca da vaca são distintos daqueles que tornam a minha crença verdadeira. Assim, de acordo com um teórico da causalidade, não ***sei*** que está ali uma vaca, e é exatamente isso que a nossa intuição nos diz acerca deste caso. A teoria do rastreamento de Nozick também conduz à mesma conclusão. Para que a minha crença acerca da vaca resultasse em conhecimento, teria de rastrear a verdade. E, para que isso sucedesse, teria de acontecer eu não ter tido esta crença no caso de a vaca não estar lá. O que não é o caso, visto que o carrinho de compras ter-me-ia levado a ter esta crença mesmo que a vaca não estivesse lá. Uma vez mais, temos uma explicação externista que coincide com as nossas intuições.

Numa explicação internista, ter crenças justificadas não garante que essas crenças sejam verdadeiras. Posso ter uma crença justificada de que está uma vaca no pátio mesmo que isto não se verifique. É essa noção de justificação que abre espaço para as possibilidades expostas nos casos de Gettier: do meu ponto de vista, posso ter boas razões para pensar que uma dada crença é verdadeira, mas do ponto de vista objetivo tive sorte porque a fonte da minha justificação é distinta daquilo que efectivamente torna a minha crença verdadeira. O externista exclui a ocorrência deste tipo de sorte. O conhecimento é distinguido da crença verdadeira por relações objetivas de causalidade ou rastreamento; assim, para o externista, o conhecimento está diretamente relacionado com aquilo que no mundo torna as nossas crenças verdadeiras. Não há uma brecha que possa ser explorada por um caso de Gettier entre a noção de justificação e a noção objetiva de verdade.

No capítulo 6 considerámos o problema associado à ameaça da regressão da justificação. A resposta fundacionalista tradicional a este problema é fundamentar os nossos pensamentos em certas crenças básicas, crenças essas que são justificadas em virtude do conhecimento infalível que temos da nossa experiência perceptual não-conceptual (o Dado). Muitos filósofos, no entanto, não consideram esta posição satisfatória, visto não ser claro como pode a experiência não-conceptual desempenhar uma função justificatória. Uma resposta alternativa à ameaça da regressão da justificação é a do coerentista. Para ele, a origem do problema é a concepção linear da justificação, e por isso sustenta que devemos rejeitá-la e adotar, em seu lugar, uma explicação holística que não permita que a regressão tenha início. O externista, por outro lado, propõe uma resposta diferente, ainda que esta resposta seja em certo sentido de natureza fundacionalista. A concepção linear da justificação é aceite, e os nossos sistemas de crenças são fundamentados em certas crenças básicas. Contudo, essas crenças básicas não precisam de ser justificadas pelo nosso contacto com o Dado. Para que as nossas crenças básicas contem como conhecimento, precisamos apenas de ter relações causais ou de rastreamento em conformidade com o mundo, relações essas que não têm de ser cognitivamente acessíveis ao sujeito. Posso ter uma crença perceptual básica de que está um furador vermelho à minha frente porque esse tipo de crença rastreia a verdade de maneira fiável. Esta crença não tem de ser inferencialmente sustentada pela crença de que me parece estar a ver uma forma vermelha ali; a fiabilidade dos meus mecanismos perceptuais e cognitivos permite que a regressão da justificação se detenha na minha crença acerca do furador.

Seria um grande feito para o externismo que estas posições pudessem ser aceites como respostas

adequadas aos problemas de Gettier e da regressão da justificação. No próximo capítulo iremos examinar a resposta externista ao cepticismo cartesiano e, no caso de ela se revelar convincente, estaríamos perante uma grande proeza. Mas debrucemo-nos agora sobre alguns argumentos contra a abordagem externista.

4 Argumentos contra o externismo

Iremos examinar dois tipos de casos em que as nossas crenças são fruto de processos epistémicos fiáveis e que no entanto não gostaríamos de considerar conhecimento. Com *efeito, isso* implicaria que uma teoria fiabilista não permitiria distinguir adequadamente o conhecimento da crença verdadeira.

4.1 Conhecimento e ação racionalmente motivada

Uri é um vidente, ainda que não saiba que o é. De vez em quando, certas crenças acometem o espírito de Uri, crenças que ele pensa serem espontâneas e infundadas, mas que são na verdade fruto dos seus poderes de previdência. (No filme *O Espírito do Amor* (1990), Oda Mae Brown tenta enganar os familiares de pessoas recém-falecidas fazendo-se passar por médium e fingindo falar com os seus entes queridos. Oda Mae não acredita ter esta capacidade, ainda que venha a descobrir tê-la de facto.) Um dia, Uri acorda com a crença improvável de que o Papa está a fazer compras no Bullring, em Birmingham. A verdade é que está mesmo; e, dados os poderes de previdência de Uri, a sua crença nesse facto não é acidental. Assim, de acordo com uma teoria externista, Uri sabe que o Papa está na cidade, ainda que não tenha qualquer razão para pensar que assim seja. Esta afirmação é problemática, visto que uma tal perspectiva não respeita a conexão essencial entre conhecimento e ação racionalmente motivada. As nossas ações devem ser guiadas por aquilo que sabemos; não é este, no entanto, o caso de Uri. Podemos ver isto se considerarmos outra crença que Uri tem, a de que o primeiro-ministro também se encontra na cidade. Acredita nisto porque um amigo lho disse, embora não esteja totalmente convencido de que o amigo esteja certo, dado que este seu amigo nem sempre é inteiramente fiável; ainda assim, Uri acredita nele (com reservas). Pensemos no que faria Uri se tivesse de apostar uma grande quantia na hipótese de um destes dois dignitários se encontrar em Birmingham: em quem apostaria? Seria racional que apostasse no primeiro-ministro porque esta hipótese teria, pelo menos, o aval do testemunho do seu amigo. Mesmo um testemunho periclitante como este deveria desincentivá-lo a apostar no Papa, visto não ter qualquer razão para pensar que ele estivesse na cidade. Ora, podemos ver que uma tal aposta levanta problemas complexos ao externista. Afirmámos que Uri deveria agir com base numa crença que é apenas minimamente racional (a que se baseia no testemunho do seu amigo) em detrimento de algo que ele sabe ser verdade. Neste caso, o externista não respeita a conexão plausível entre conhecimento e ação racional — que é a de que devemos agir de acordo com aquilo que sabemos — e o externismo é, por isso mesmo, mal orientado.

Poder-se-á contestar este exemplo por envolver um caso de presciência; é possível, no entanto, imaginar situações análogas que envolvam aptidões epistémicas menos controversas. Quando vejo séries policiais como *Midsomer Murders* ou *Colombo*, tenho sempre um palpite sobre a identidade do assassino no início do episódio, e estes meus palpites estão quase sempre certos. No entanto, não estou ciente de quaisquer boas razões que secundem os meus vaticínios e assim, se me pedissem para apostar, não poderia garantir que estivessem corretos. Talvez não se trate apenas de sorte; talvez eu seja bom a

apanhar os indícios subtis que o realizador oferece ao espectador. Talvez o assassino use sempre roupas de uma certa cor, ou esteja sempre a ouvir música quando aparece pela primeira vez. Se isto for assim, então os meus métodos para identificar o culpado são fiáveis, e assim o externista é confrontado com o problema exposto no parágrafo anterior: teria de aceitar que é por vezes racional não apostarmos em coisas que sabemos serem verdade.

4.2 Crenças afortunadas mas fiáveis

Os fiabilistas procuram explicar porque é que a posse acidental de crenças verdadeiras não constitui conhecimento. Tal deve-se ao facto de estas crenças não serem adquiridas por meio de métodos ou processos fiáveis. Plantinga (1993a), no entanto, analisa vários exemplos que mostram como a sorte pode ter o seu papel, mesmo quando as nossas crenças são adquiridas de formas fiáveis. Imaginemos uma lesão cerebral que causasse danos no nosso sistema de crenças, sobretudo induzindo múltiplas crenças falsas. Este tipo de lesão teria ainda o efeito colateral de nos levar fiavelmente a acreditar que temos a dita lesão. De acordo com o externista, isto é, pois, algo que sabemos. Plantinga, no entanto, argumenta que esta crença não pode constituir conhecimento porque é um efeito acidental da ação (essencialmente prejudicial) da lesão. Este é um ponto a que voltamos recorrentemente: o conhecimento não pode ser uma questão de sorte.

Este argumento suscitou várias respostas. Primeiro, podemos considerar que este exemplo mostra que o externismo é incorreto e que temos de adotar, em seu lugar, uma perspectiva internista. Segundo, a intuição de Plantinga pode ser negada. Será assim tão óbvio que uma tal crença não pode constituir conhecimento? (Deixarei esta questão à consideração do leitor.) Terceiro, um externista poderia admitir que a fiabilidade não é, só por si, suficiente para o conhecimento, e que é preciso dizer algo mais acerca do que a distingue da crença verdadeira. Esta é a posição adotada por Plantinga (1993b). No exemplo da lesão cerebral, certas crenças causadas de modo fiável resultam de um qualquer tipo de disfunção cerebral. Para excluir este tipo de problemas, Plantinga afirma que os mecanismos que dão origem ao conhecimento têm de ser mecanismos que funcionem adequadamente.

Esta noção de «adequação» é formulada em termos de desígnio: um mecanismo funciona adequadamente se fizer aquilo para que foi concebido. Há duas maneiras de considerar o tipo de «desígnio» em questão. A seleção natural poderia ter concebido (metaforicamente) os mecanismos envolvidos quer nas nossas funções corporais, quer na cognição; ou tal poderia ter sido feito por um Deus omnisciente e inteligente (ver capítulo 15, secção 2.1). Plantinga advoga a segunda opinião.

5 Dois tipos de conhecimento

Há fortes intuições a favor quer do internismo, quer do externismo, e o debate sobre qual a perspectiva epistemológica correta a adotar permanece muito vivo. Talvez haja, no entanto, espaço para outro tipo de solução neste debate. Poderia simplesmente haver duas concepções de conhecimento distintas — a internista e a externista — sem que tivéssemos de optar por uma delas. Se assim fosse, os internistas e os externistas não teriam de apresentar descrições rivais do mesmo conceito unívoco; em vez disso, concentrar-se-iam em dois conceitos distintos que desempenhariam papéis diferentes no âmbito da epistemologia. Os internistas focar-se-iam no tipo de conhecimento que envolve uma noção essencialmente subjetiva da justificação. Os externistas, por seu lado, ocupar-se-iam dos fundamentos

objetivos que distinguem o conhecimento da crença verdadeira, os quais dizem respeito às relações causais ou de rastreamento do sujeito com o mundo. Estas concepções do conhecimento são ambas adequadas para questões e projetos epistemológicos distintos. Quando se trata de considerar quais os métodos de investigação que devemos usar para adquirir verdades acerca do mundo, então, a reflexão sobre os fatores objetivos indicar-nos-á que devemos recorrer à ciência, e não à adivinhação por dados ou à astrologia. Contudo, se eu estiver interessado em descobrir se tenho boas razões para manter uma determinada crença, então, deverei centrar-me na noção da justificação subjetiva. Se se admitir haver duas concepções distintas do conhecimento, então, as intuições apresentadas pelo internista e pelo externista deixarão de competir entre si, passando simplesmente a sustentar a atribuição de uma ou outra destas noções epistémicas distintas em casos particulares. Eu sei que esta semana não vai ser servida muamba de galinha (segundo uma explicação internista; ver capítulo 6, secção 1) e sei que Cromwell nasceu em 1599 (segundo uma explicação externista; ver secção 3.1 deste capítulo). Há conhecimento secundado por razões, e conhecimento que envolve apenas que uma pessoa acredite fiavelmente na verdade. Em ambos os casos, o conhecimento é distinto da crença verdadeira acidental. O internista procura excluir a sorte, afirmando que temos de ter boas razões para considerar que as nossas crenças são verdadeiras. O externista, no entanto, apresenta razões objetivas para explicar porque é que certas crenças não são acidentais, isto é, porque resultam de processos cognitivos fiáveis. Os sujeitos utilizadores de linguagem têm ambos os tipos de conhecimento (embora os bebes e os animais possam ter apenas o tipo externista). (Importa notar, no entanto, que isto é apenas uma sugestão de solução; a maior parte dos intervenientes neste debate continua a adotar uma ou outra posição.)

Bonjour aceita que há duas concepções distintas de justificação (Bonjour e Sosa, 2003). Insiste, no entanto, em que a noção internista é mais profunda do que a externista. Antes de podermos começar a fazer perguntas objetivas sobre quais das nossas práticas epistémicas são fiáveis, precisamos de saber se temos boas razões para considerar algumas das nossas crenças verdadeiras. Não podemos avaliar a fiabilidade da adivinhação pelo lançamento de dados por comparação com a ciência sem que antes tenhamos algumas crenças justificadas acerca de tais práticas. Se eu não estiver ciente de algumas razões que me levem a pensar que as minhas crenças são verdadeiras, então também não terei qualquer razão para assumir que haja cientistas, tubos de ensaio, dados ou charlatães. Assim, as questões objetivas acerca destes métodos epistémicos não chegariam a colocar-se. A afirmação internista é que devemos começar por bloquear este pensamento céptico e mostrar que podemos ter justificações subjetivas para as nossas crenças; só então poderemos começar a considerar questões relativas à justificação objetiva.

São preocupações cépticas deste tipo que a próxima parte do livro procurará investigar. Iremos debruçarmos sobre alguns argumentos importantes que parecem indicar que as nossas crenças não são subjetivamente justificadas. Estes argumentos são considerados por muitos como o cerne da epistemologia, e iremos ver as reações que suscitam por parte do internista, assim como do externista.

Perguntas

1. Qual é a relação entre fiabilidade e conhecimento empírico? (Recorde-se de que tanto os internistas como os externistas recorrem à noção de fiabilidade.)
2. Consegue pensar nalguma forma de conhecimento não-reflexivo que possa ter e para o qual não lhe seja possível adiantar uma justificação racional? E como poderá o internista responder a esses exemplos?

3. O que teriam o internista e o externista a dizer acerca dos três cenários que se seguem:

a) O Pedro afirma conseguir saber o signo de toda a gente que conhece, e acerta quase sempre. Nem ele nem ninguém sabe como o faz.
b) O Paulo tem imenso jeito para crianças pequenas. Quando é ele que está a tomar conta delas nunca choram porque ele parece saber sempre quando as crianças querem ver televisão, brincar ou comer. O Paulo também apresenta o que parecem ser boas razões para que assim seja. Explica que são os olhos delas que as denunciam. As suas razões, no entanto, são infundadas; o olhar das crianças não é indicativo dos seus desejos. Na verdade, o Paulo tem muito jeito para crianças porque apanha, inconscientemente, certos aspectos da sua postura, aspectos esses que são, efectivamente, um indício seguro daquilo que uma criança quer fazer. Será que o Paulo ***sabe*** quando é que as crianças querem ver televisão?
c) A Maria tem muitas doenças. No entanto, quando acredita que irá recuperar depressa, recupera mesmo. Há uma razão para isto: quando ela pensa de modo positivo o seu cérebro produz substâncias químicas que estimulam o seu sistema imunitário. As crenças numa recuperação rápida cumprem-se fiavelmente a si mesmas; mas será que ela *sabe* que vai recuperar rapidamente?

Leituras complementares

Nos capítulos precedentes abordámos o trabalho de certos pensadores-chave internalistas como Descartes e Hume. Os coerentistas Bonjour (1985) e Lehrer (1990), no entanto, também têm uma abordagem internista. O externismo é um desenvolvimento recente e alguns dos seus estudos mais importantes são *Belief, Truth and Knowledge*, de Armstrong (1973); *Knowledge and the Flow of Information*, de Dretske (1981); o capítulo 3 de *Philosophical Explanations*, de Nozick (1981); e *Epistemology and Cognition*, de Goldman (1986). Um debate sofisticado entre o internismo e o externismo poderá ser encontrado em *Warrant: The Current Debate*, de Plantinga (1993a), e no recente debate entre Bonjour e Sosa (2003). O argumento da vidente da secção 4.1 foi retirado de Bonjour (1985). A compilação de Kornblith *Epistemology: Internalism and Externalism* (2001) é também um conjunto muito útil de artigos, tal como o de Luper-Foy (1987). Para o problema da generalidade ver Alston (1995) e Conee e Feldman (1988), e para uma análise mais desenvolvida das teorias causais poderá recorrer a McGinn (1984).

PARTE IV

CEPTICISMO

9
Cepticismo

Os cépticos afirmam que não temos tantas crenças justificadas ou conhecimento como julgamos ter. Alguns defendem que não temos conhecimento de certo tipo de factos: talvez não nos seja possível saber coisas acerca do futuro, da existência das mentes dos outros, da moralidade, ou de Deus. Este gênero de cepticismo é localizado — confinado a uma determinada área do conhecimento — e nos capítulos 12 a 15 iremos considerar algumas destas posições cépticas. Aqui, no entanto, iremos considerar o cepticismo global, e a tese de que não podemos saber ***o** que quer que seja* acerca do mundo. O pensador-chave do cepticismo na tradição ocidental é Descartes, cujas reflexões sobre o tema serviram de mote à epistemologia durante mais de 300 anos. Este capítulo centrar-se-á nos seus argumentos e nas várias tentativas que têm sido feitas para os refutar.

1 Cepticismo cartesiano

1.1 Os sonhos e o gênio maligno

Todos estamos cientes de que os sentidos por vezes iludem-nos. A torre que eu vejo ao longe pode parecer-me redonda quando na realidade é quadrada, e os pinhões que estão a fritar na cozinha podem cheirar-me a *bacon*. Estes erros não costumam preocupar-nos porque podemos geralmente verificar se as nossas percepções estão certas. Posso observar a torre mais de perto, aproximando-me dela, e posso comparar os veredictos dos meus diversos sentidos: posso olhar para a frigideira e ver que são pinhões que estão a fritar e não ***bacon.*** Além disso, a maior parte das vezes confiamos no acerto dos nossos sentidos. Posso admitir que poderia estar enganado quanto à forma da torre que vi ao longe, mas estou tão certo quanto me é possível estar de que neste momento estou sentado ***no*** meu escritório e de que o monitor do meu computador está ligado.

Descartes, no entanto, avança dois argumentos que ameaçam a veracidade de todas as crenças que adquirimos através da percepção. A primeira diz respeito aos sonhos.

> Quantas vezes me ocorreu sonhar, durante a noite, que estava neste mesmo lugar, sentado à lareira, vestido com o meu roupão, embora estivesse completamente nu no meu leito? Todavia, neste momento parece-me que tenho os olhos bem abertos ao contemplar este papel; que esta cabeça que eu mexo não está nada adormecida; que, ao estender e sentir esta mão, o faço deliberadamente, e que sei o que estou a fazer. Nada do que acontece durante o sono parece ser tão claro e distinto como isto. Mas, pensando bem, lembro-me de ter sido muitas vezes enganado, enquanto dormia, por semelhantes pensamentos! E, refletindo atentamente nisto, vejo claramente que não há indícios seguros que permitam distinguir o estado de sono do estado de vigília. Isto deixa-me um pouco atordoado, e o meu atordoamento só vem reforçar a ideia de que poderei afinal estar a dormir. (Descartes, 1986, p. 13)

Muitas vezes, os meus sonhos caracterizam-se por acontecimentos fantásticos da mais variada

espécie e, ocasionalmente, posso estar ciente de que estou a sonhar. Muitos sonhos, no entanto, são indistinguíveis da vida vígil. A semana passada sonhei que tinha aberto acidentalmente um buraco na parede que dá para a casa do vizinho, e que aproveitei esta oportunidade para ser abelhudo e dar uma espreitadela à sua sala de estar. O sonho foi tão vivido e parecido com a vida real que durante o dia houve momentos em que não tive a certeza se isto tinha ou não acontecido, e cheguei a ter assomos de culpabilidade por pensar que tinha andado a espiar a casa do meu vizinho. A preocupação cartesiana é que sonhos deste tipo parecem subverter a justificação que geralmente consideramos ter para as nossas crenças perceptuais. A experiência de estar sentado à lareira é, para Descartes, indistinguível da experiência que ele poderia ter de sonhar que o estava a fazer. A experiência que eu tenho de estar sentado a escrever ao computador no meu escritório não é diferente da experiência que eu estaria a ter se estivesse agora a dormir sonhando estar a trabalhar. Não posso, portanto, ter a certeza se estou acordado ou a sonhar. Note-se que já não adianta aqui atender mais cuidadosamente às nossas percepções, ou usar os outros sentidos para verificar as nossas crenças. Quando estamos a sonhar, todos os nossos sentidos estão a ser iludidos ao mesmo tempo, e a maior parte dos sonhos não se deixa detectar como tal. A conclusão céptica é que, como não sei se estou a sonhar, não tenho justificação para acreditar que estou presentemente desperto, sentado no meu escritório.

Descartes também afirma que se pode suscitar um tipo de dúvida ainda mais corrosivo. Nos nossos sonhos parecemos misturar e combinar componentes das várias experiências que tivemos na nossa vida vígil.

Os sonhos podem incluir criaturas fantásticas e linhas narrativas da mais variada espécie, mas estas são construídas a partir de certos aspectos da nossa experiência quotidiana do mundo. Um sonho com um unicórnio pode ter origem numa experiência vígil com cavalos, da cor branca, e de chifres. Assim, mesmo que eu possa não ter justificação para acreditar que estou presentemente desperto e sentado na cadeira do meu escritório, tenho justificação para acreditar que existe um mundo externo que contém — porventura em combinações diferentes — aspectos correspondentes à minha experiência. Descartes, no entanto, apresenta um argumento que ameaça inclusivamente esta crença. Para o fazer, introduz aquela que se tornará uma figura muito influente na história da epistemologia: o gênio maligno ou *mauvais génie*.

> Irei supor […] que um gênio maligno, tão poderoso quanto astuto, pôs todo o seu empenho *em me enganar*. Pensarei que o céu, o ar, a Terra, as cores, as formas, os sons e todas as coisas exteriores são meras ilusões de sonhos que ele engendrou para baralhar o meu juízo. Considerar-me-ei como não tendo mãos ou olhos, carne, sangue ou sentidos, mas tão-somente crenças falsas de que tenho todas estas coisas. (Descartes, 1986, p. 15)

Descartes afirma que não podemos saber se a nossa experiência não está a ser manipulada por um ser deste tipo. Um tal gênio poderia enganar-nos sobre quase ***tudo:*** poderia não haver mundo exterior algum. Descartes não enlouqueceu, nem acredita na existência de um tal gênio. Onde ele quer chegar, no entanto, é a que, ***se*** esse ser existisse, a nossa experiência seria indistinguível da experiência do mundo que consideramos ter neste momento. Não temos, por isso, justificação para acreditar que estamos a ter percepções fidedignas em vez de meras alucinações malignamente induzidas.

Hilary Putnam (1981) apresenta uma versão moderna deste dilema, a qual poderá revelar-se mais persuasiva para aqueles que considerem o cenário do gênio maligno demasiado fantasioso para ser levado a sério. Talvez no futuro a medicina esteja em condições de remover o cérebro e mantê-lo vivo num reservatório de nutrientes. (Semelhantes cérebros aparecem em vários filmes, incluindo *Homem com Dois Cérebros*, 1993, e o filme francês *La Cité des Enfants Perdus*, 1995.) Este cérebro não receberia

informação sensorial do mundo; em vez disso, cientistas malévolos poderiam usar computadores para alimentar diretamente o sistema cerebral com estímulos elétricos, e assim esse cérebro poderia receber informação sensorial igual àquela que o meu cérebro está a receber agora. A experiência de um cérebro numa cuba poderia, portanto, ser indistinguível da experiência que eu julgo estar a ter do mundo. Assim, tanto quanto me é dado avaliar, todas as minhas experiências podem ter sido simuladas no meu cérebro por cientistas malévolos, sendo que este se encontraria numa cuba num qualquer laboratório deste gênero. Como o meu cérebro decide estender o meu braço (ilusório) para alcançar a chávena de café (ilusória), o computador dos cientistas calcularia que mudanças deveriam ser efetuadas na entrada de informação perceptual simulada no meu cérebro, e eu teria a experiência visual de ver o meu braço alcançar a chávena, e a experiência olfativa de cheirar o café enquanto (pareço) levar a chávena aos lábios.

Antes de considerarmos como devemos responder a este tipo de cepticismo, sejamos claros quanto à estrutura do argumento cartesiano. São suscitadas várias possibilidades de natureza céptica. Se eu não puder saber que estas possibilidades não se verificam na realidade, então, há várias outras coisas que eu também não posso saber. Se eu não souber que não estou a sonhar, não sei que estou sentado no meu escritório neste momento. Se eu não souber que não sou um cérebro numa cuba, não sei que estou vestido com umas calças de bombazina azuis. Para que eu possa saber tais factos acerca da minha situação presente, tenho de ser capaz de excluir as possibilidades cépticas cartesianas, e não é claro como é que isto pode ser feito. Isto porque a minha experiência seria exatamente a mesma se a realidade fosse radicalmente diferente daquilo que eu imagino que é. Não tenho justificação para acreditar num cenário e não noutro, e, assim, nenhuma das minhas justificações acerca do mundo exterior são fundamentadas.

Descartes questiona se as nossas crenças perceptuais são justificadas. No capítulo 4 examinámos duas perspectivas da percepção — o realismo indireto e o realismo direto — e o cepticismo cartesiano constitui um problema para ambas. O realista indireto sustenta que só estamos diretamente cientes de elementos ou dados dos sentidos. Se adotarmos esta posição, sentiremos facilmente o peso do pensamento céptico de Descartes, visto que minha experiência perceptual seria a mesma qualquer que fosse a origem dos meus dados dos sentidos. O gênio maligno poderia tê-los implantado no *meu* cérebro. Note-se, no entanto, que o realista direto também não é imune a um cepticismo desta natureza. A teoria do realismo direto em que nos *detivemos* foi o intencionalismo, cuja tese é que os estados perceptuais têm conteúdo intencional. Foram estabelecidos paralelos com as crenças: eu percepciono que *a minha chávena de café está vazia*, e também acredito que é isso que acontece. Uma tal perspectiva abre igualmente espaço para o céptico. Eu posso ter crenças falsas e posso ter crenças acerca de coisas que não existem. Ter pensamentos com o conteúdo intencional que *p* não implica que *p* seja uma característica do mundo exterior. Da mesma maneira, posso percepcionar o mundo como *p* e estar enganado. Os argumentos cartesianos têm, portanto, por onde pegar: pode ser que eu tenha apenas vários estados mentais e percepções com conteúdo intencional, e que o conteúdo intencional não capte aspectos existentes no mundo.

Vemo-nos assim numa situação epistémica terrível; importa, pois, tentar encontrar uma resposta satisfatória a este tipo de cepticismo. Descartes pensa estar, ele próprio, em condições de apresentar argumentos para mostrar que não estamos necessariamente em apuros. Usando um raciocínio *a priori*, tenta demonstrar que Deus existe e que, como Deus é bom, não permitiria que fôssemos globalmente iludidos desta maneira. No capítulo 15 iremos discutir um dos seus argumentos para a existência de Deus. O legado de Descartes, no entanto, não deixa de ser negativo. Como veremos, há vários problemas no seu argumento positivo a favor da existência de Deus, e assim, Descartes não consegue evitar os argumentos cépticos que ele próprio aduziu. Outros autores, no entanto, forneceram argumentos mais convincentes contra o cepticismo, argumentos esses que iremos considerar nas secções 3, 4 e 5 deste

capítulo. Antes disso, no entanto, iremos ver a influência do cepticismo cartesiano no cinema.

1.2 Descartes vai ao cinema

Ao longo das nossas reflexões, tenho chamado a atenção para a forma como os temas filosóficos que temos estado a tratar podem ser ilustrados pelas artes, e em especial pelo cinema. Esse é particularmente o caso do cepticismo cartesiano, que tem cativado vários realizadores recentes. Desconfio mesmo que alguns deles tenham sido inspirados por aulas de epistemologia no escola ou na universidade. Um filme dos anos setenta, *Estrela Negra* (1974), é explícito nas suas referências cartesianas. Um astronauta, o comandante Doolittle, tenta convencer uma bomba inteligente de que a única coisa de que ela está realmente ciente são os seus impulsos eletrônicos, e que não pode saber se existe ou não um mundo exterior. E assim, nunca poderá saber se realmente recebeu ordem para explodir.

> DOOLITTLE: Alô, bomba. Estás a ouvir-me? … Estás disposta a refletir sobre alguns conceitos? … Que provas concretas tens de que existes?
>
> BOMBA: Hmm … bem … penso, logo existo.
>
> DOOLITTLE: Muito bem, muito bem, bomba; mas como é que sabes que mais alguma coisa existe?
>
> BOMBA: O meu aparelho sensorial revela-mo …
>
> DOOLITTLE: *Escuta, bomba … escuta: a* questão é esta. Como é que tu sabes que os dados que o teu aparelho sensorial te revela estão corretos? Onde eu quero chegar é a isto: a única experiência que te está diretamente disponível são os teus dados sensoriais e esses dados sensoriais não passam de um fluxo de impulsos elétricos que estimulam o teu centro computacional.
>
> BOMBA: Por outras palavras, tudo o que eu sei acerca do mundo exterior é-me transmitido por intermédio dos meus impulsos elétricos … Bem, isso quer dizer que eu não posso saber ao certo como é o universo exterior.
>
> DOOLITTLE: Repara bem, bomba, pensa muito bem na pergunta que te vou fazer. Qual é o teu objetivo na vida?
>
> BOMBA: Explodir, claro.
>
> DOOLITTLE: E SÓ podes fazer isso uma vez, certo? … E não irias querer explodir com base em informações falsas, pois não?
>
> BOMBA: Claro que não.
>
> DOOLITILE: Pois muito bem, já admitiste que não tens prova alguma da existência do universo exterior … por isso não tens prova absoluta alguma de que o sargento Pinback te ordenou a tua detonação … a única coisa de que te lembras é de uma série de impulsos sensoriais que agora sabes não terem uma relação real definida com a realidade exterior … Por isso, se te detonares podes estar a fazê-lo com base em informações falsas.
>
> BOMBA: Tenho de pensar melhor nisso.

A estratégia do astronauta é bem-sucedida, e a bomba recolhe ao compartimento das bombas para ponderar melhor esta questão filosófica.

O tema cartesiano é também patente no filme *Matrix* (1999) e suas continuações. Num futuro distante, os humanos são subjugados por uma raça de robôs inteligentes, e os seus corpos usados como fontes de energia bioquímica. São mantidos em laboratório e, tal como no cenário de Putnam, são

alimentados com um fluxo simulado de dados sensoriais. Experienciam o mundo de realidade virtual de Matrix, parecendo viver uma vida normal numa moderna cidade industrial, quando na verdade estão deitados em cubas alimentadas por robôs parecidos com aranhas. Ao longo do filme, encontramos várias referências aos argumentos de Descartes, sobretudo o argumento dos sonhos. A certa altura, o líder rebelde Morpheus diz o seguinte ao herói da trilogia: «Alguma vez tiveste um sonho, Neo, de que estivesses tão certo de ser real? E se fosses incapaz de acordar desse sonho? Como é que poderias saber a diferença entre o mundo do sonho e o mundo real? (A propósito, «Morpheus», Morfeu em português, é o nome do deus romano dos sonhos e do sono.)

Este gênero de filmes que tratam da realidade virtual é, ele próprio, influenciado por Descartes. As personagens de *eXistenZ* (1999) jogam um jogo de vídeo futurista que se liga à base da medula espinal. A preocupação cartesiana é claramente expressa no final do filme: «Ei, diz-me a verdade — ainda estamos no jogo?» (questão que fica por resolver). Uma versão menos tecnológica do dilema cartesiano é apresentada em *A Vida em Direto* (1998). Sem o saber, Truman nasceu diante das câmaras de televisão num *reality show* e viveu toda a sua vida num estúdio de televisão. Assim, muitas das suas crenças acerca da sua família, cidade e mundo exterior são falsas. Alguns filmes não se limitam a retratar os problemas das personagens apanhadas em situações cartesianas. Tentam também induzir em erro o espectador (pelo menos temporariamente). Em *Os Suspeitos do Costume* (1995) — recomendo ao leitor que nunca viu este filme que salte este parágrafo se não quiser estragar o excelente desfecho do filme — só nos minutos finais é que descobrimos que tudo o que vimos em *flashback* é uma invenção (e isto representa uma boa parte da narrativa do filme). Uma das personagens, Keyser Soze, pode ser vista como um gênio cartesiano que cria um mundo logicamente coerente que engana quer as personagens, quer os próprios espectadores.

E importante notar, no entanto, que há diferenças cruciais entre o cenário cartesiano e estas apresentações cinematográficas das suas idéias. Por um lado, Truman ainda está em contacto com o mundo real — o estúdio de televisão — e muitas das suas crenças são, portanto, justificadas. Existem realmente cadeiras e mesas, ele tem um corpo, e tem crenças corretas acerca das leis da natureza: a gravidade faz as maçãs cair das árvores, e a água ferve aos 100° C. Segundo a hipótese de Descartes, nenhuma destas crenças é justificada. Por outro lado, é crucial para os argumentos de Descartes que os cenários do sonho e do gênio maligno sejam indistinguíveis do caso verídico. Não é isto, porém, que se verifica em alguns dos filmes que mencionámos. Em *A Vida em Direto,* parte do equipamento de iluminação cai do céu, episódio este que os produtores do espetáculo têm alguma dificuldade em encobrir; e em *Matrix,* Morpheus e Neo sentem que «há algo errado no mundo. Não sabes bem o que é, mas está lá, como uma lasca na tua cabeça, a dar contigo em doido!» Estas pistas são exploradas em ambos os filmes, e os respectivos heróis conseguem escapar aos seus suplícios cartesianos.

2 Aceitar o cepticismo cartesiano

Uma resposta possível ao cepticismo cartesiano seria a indiferença. E se eu estiver numa cuba, na Matrix, ou num qualquer *reality show* como Truman — as minhas experiências nem por isso deixam de ser as mesmas — porque é que me havia de preocupar com isso? Não é claro, no entanto, se alguém seria realmente capaz de ser indiferente ao facto de o mundo ser uma espécie de ilusão, e uma atitude desse tipo seria ainda mais estranha vinda de um filósofo, isto é, de alguém que diz procurar a sabedoria e a verdade. Há, contudo, três respostas menos evasivas a esta forma de cepticismo. Primeiro, podemos

aceitar que as nossas crenças empíricas não têm justificação e tentar viver à sombra desse cepticismo. Segundo, podemos aceitar os argumentos cépticos e dar uma explicação psicológica para o facto de sermos simplesmente incapazes de aceitar as suas perturbantes conclusões. Terceiro, podemos refutar os argumentos de Descartes. A terceira opção será aquela a que dedicaremos maior atenção, e tem sido a preocupação central da epistemologia ao longo dos últimos 300 anos. Antes, porém, iremos considerar sucintamente as outras duas opções.

2.1 Suspender a crença

Só devemos acreditar naquilo em que temos justificação para acreditar, e, assim, se quisermos ser epistemicamente responsáveis, devemos suspender todas as crenças relativas ao mundo exterior. Mas será que podemos mesmo adotar uma tal atitude? Podemos suspender certas crenças, e em certos casos é claro em que é que isso modificaria a forma como devemos agir e viver no mundo. Posso decidir, por exemplo, que não tenho justificação para acreditar na existência de OVNIs. A suspensão desta crença terá efeito em alguns dos meus outros pensamentos: posso agora acreditar que as luzes estranhas que vejo no céu resultam de fenômenos meteorológicos, e posso perder o desejo de ir de férias para Groom Lake, em Nevada, a meca dos avistamentos de OVNIs. Ao considerar como a suspensão desta crença irá afetar o meu comportamento, assumo que a maior parte das minhas restantes crenças e desejos se mantêm firmes. Continuo a acreditar que alguma coisa se está a passar no céu e que há outros sítios interessantes para ir passar férias. Estas crenças levar-me-ão a agir de determinadas maneiras: poderei comprar um livro sobre meteorologia, e ir de férias para Paris. Não é claro, no entanto, como é que poderíamos agir coerentemente se suspendêssemos ***todas*** as nossas crenças acerca do mundo exterior. Poderíamos nós ***viver*** o cepticismo cartesiano? Pense sobre como iria agir e no que é que seria racional fazer se suspendesse todas as suas crenças empíricas.

2.2 Jantar, gamão e conversa

O cepticismo de Hume pode revelar-se surpreendente. A introdução à epistemologia faz-se muitas vezes com Descartes e, para alguns, a fantasia do gênio maligno e as conclusões cépticas (provisórias) deste autor são algo exasperantes. Com a chegada de Hume tudo parece mais promissor. Aqui temos um escocês de espírito prático, empirista intransigente, que afirma que a «filosofia de cadeirão» não pode providenciar conclusões filosóficas acerca do mundo ou das nossas limitações epistémicas. Mas a surpresa está nisto: Hume é mais céptico do que Descartes. Primeiro, as suas investigações terminam com certas conclusões cépticas ainda de pé; recorde-se que Descartes afirma ter refutado o seu próprio cepticismo. Segundo, depois de apresentar os seus argumentos cépticos, Descartes afirma, numa célebre passagem, haver uma coisa que sabe de ciência certa — «Eu sou» — e sabe isto com base numa razão irrefutável: a de que está a pensar: *«Cogito, ergo sum»* («Penso, logo existo»). *Eu* sei que existo, que perduro no tempo, e que tenho certas crenças acerca do mundo, crenças estas que, bem vistas as coisas, não têm justificação. Onde o cepticismo de Hume vai mais longe é quando diz que não temos razão para acreditar no eu: Não existe *Eu* algum, nenhum ego cartesiano que perdure de um momento para outro momento. A única coisa que se pode dizer é que há pensamentos — pensamentos esses, contudo, que não são os de um pensador particular. Não há qualquer justificação para acreditar no mundo exterior ou mesmo na existência de sujeitos pensantes.

Não vamos ocupar-nos aqui dos argumentos cépticos de Hume. Em vez disso, iremos considerar a sua estratégia para lidar com esse tipo de cepticismo. Hume aceita que as suas conclusões cépticas estão

corretas. Acontece, porém, que isto não deve preocupar-nos, não porque essa seja a nossa escolha, mas porque somos psicologicamente incapazes de ser cépticos. Esta é uma contingência de criaturas dotadas de mentes como nós.

Mas, afortunadamente, e como a razão seja incapaz de dissipar estas nuvens, sucede que a natureza é ela própria capaz de realizar esse propósito, e de me curar desta melancolia e delírio filosóficos, seja aplacando esta tendência do espírito, seja por meio de outras quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso, divirto-me com os meus amigos; e quando, ao fim de três ou quatro horas de diversão, retomo estas especulações, elas parecem-me tão frias, tão forçadas e ridículas, que não me sinto capaz de as levar mais além. (Hume, 1978, p. 269)

(Deve notar-se que a apresentação de Hume que aqui fizemos é algo controversa. Na verdade, a abordagem de Hume comporta duas dimensões — uma céptica e outra naturalista — e alguns autores põem em relevo a segunda e não a primeira. Essa interpretação será sucintamente considerada no capítulo 11, secção 1.1.)

As estratégias de resposta ao cepticismo que vimos até aqui aceitam que não temos quaisquer crenças justificadas acerca do mundo exterior. No entanto, seria claramente mais satisfatório que fôssemos capazes de encontrar boas razões para refutar as hipóteses cépticas, e é esta linha de argumentação que iremos investigar nas próximas páginas deste capítulo.

3 Contextualismo

Ao longo do livro focamo-nos nas epistemologias que são «invariantistas», isto é, que trabalham a partir de um conjunto único de critérios que *todas* as pretensões ao conhecimento devem satisfazer. Uma resposta recente ao cepticismo questiona esse invariantismo, e muitos autores, incluindo Keith de Rose (1995) e David Lewis (2000), propuseram uma abordagem «contextualista». O contextualista argumenta que os critérios que as crenças devem cumprir para poderem ser classificadas como conhecimento diferem consoante o contexto. Alvin Goldman foi um dos primeiros a propor uma abordagem contextualista deste tipo; este autor apresenta o seguinte exemplo (Goldman, 2000a). Ao viajarmos de carro por uma estrada de campo, vemos a fachada de um celeiro no meio de uma planície. E assim ficamos, corretamente, a acreditar que está lá um celeiro, o que, de acordo com várias perspectivas, constituiria um caso de conhecimento perceptual. Podemos, no entanto, estar numa região estranha, onde muitos agricultores locais tenham erigido celeiros em *papier-mâché*. Quase todas as fachadas que vemos são postiças. Aquela que avistámos da estrada, no entanto, é um dos raros celeiros autênticos. Nesta região, a nossa crença verdadeira não traduz conhecimento, uma vez que foi por sorte que encontrámos um celeiro de verdade. Assim, a mesma pretensão ao conhecimento pode ser verdadeira num contexto e não noutro. Esta relatividade contextual é uma característica de muitos dos nossos conceitos. Os critérios que usamos para avaliar se uma superfície é lisa diferem consoante estejamos a considerar um campo de críquete, o solo de um vale em forma de U, ou a face de um diamante.

Mais recentemente, os contextualistas começaram a analisar contextos conversacionais. Em circunstâncias habituais do dia-a-dia, posso afirmar, corretamente, saber que o supermercado ainda está aberto, que a montanha Bowfell tem quase mil metros de altura, e que a Triumph fabrica motocicletas nas Midlands. Num seminário de filosofia, no entanto, todas estas afirmações são postas em causa. Se o gênio maligno de Descartes estivesse por aí, o supermercado, a montanha Bowfell e as motocicletas Triumph não existiriam. A conclusão dos argumentos cartesianos é que não podemos saber o que quer que seja

acerca destas coisas. Aqui temos, portanto, contextos constituídos, não pelas características físicas do meio envolvente (como no exemplo dos celeiros postiços), mas por características do contexto conversacional, isto é, pelo tipo de questões que normalmente surgem em conversas sobre *coisas como* montanhas e motocicletas. Se me perguntassem se o supermercado está aberto, eu pensaria nas horas e no dia da semana em que estamos. Não consideraria a possibilidade de o supermercado ser obra do gênio maligno. Uma tal possibilidade pode ser ignorada, de forma segura, no contexto habitual do dia-a-dia; ou, como por vezes se prefere dizer, só algumas das possibilidades alternativas são «relevantes».

> A nossa definição de conhecimento requer uma cláusula *sotto voce*. *S* sabe que *P* sse [se e só se] as provas de *S* eliminarem todas as possibilidades nas quais não-P – psst! – exceto as possibilidades que estamos convenientemente a ignorar. (D. Lewis, 2000, p. 371).[3]

É certamente verdade que os padrões que normalmente usamos para a atribuição de conhecimento variam consoante *os contextos. Na maior parte das* situações, a obra de Wainwright *Pictorial Guiâe to the Lakelanâ Fells* é tudo o que preciso, se quiser saber que a montanha de Bowfell tem quase mil metros de altitude; contudo, no contexto da argumentação céptica de Descartes, isto não basta. O contextualista afirma que isto não reflete apenas o modo como usamos o conceito de CONHECIMENTO; também temos justificação para o usar desta maneira. É correto dizer que eu posso ter conhecimento acerca de Bowfell quando estou a combinar a minha próxima viagem ao Lake District e também é correto dizer que não posso ter semelhante conhecimento quando estou a debater os argumentos de Descartes. Mais do que isso, não há apenas dois contextos epistemológicos distintos — um relativo ao cepticismo cartesiano, e um global que inclua todos os outros —: há toda uma série de contextos, cada qual com o seu conjunto próprio de padrões epistémicos. As possibilidades que nós consideramos relevantes diferem consoante estejamos a debater se alguém sabe quem irá pagar a próxima rodada de bebidas, se o júri sabe se o réu é culpado, ou se a Catarina sabe que o João está apaixonado por ela.

O contexto a que temos dedicado maior atenção é o do curso de filosofia. Nesta atmosfera de ar rarefeito, todas as possibilidades parecem em aberto, incluindo aquelas que envolvem gênios enganadores e cérebros em cubas: «[o leitor] acaba de entrar num domínio muito rico em potenciais contra-exemplos às atribuições normais de conhecimento» (D. Lewis, 2000, p. 377). Aqui, os critérios necessários ao conhecimento são, efectivamente, muito exigentes. Temos de conseguir excluir todos os cenários cépticos deste gênero, e a tese cartesiana é que isso é algo que não podemos fazer. Assim, os contextualistas podem aceitar que, no contexto de um curso de filosofia, o nosso conhecimento seja bastante limitado, talvez mesmo nulo, no que toca ao mundo exterior. Não obstante, quando voltamos à nossa vida quotidiana, retomamos os nossos padrões epistémicos habituais, e aqui há muitas coisas que sabemos: num tal contexto, a existência de um gênio maligno não é relevante para averiguar se o supermercado está ou não aberto. Assim, a alternância entre diferentes tipos de discurso é epistemicamente interessante. Entrar num curso de filosofia torna-se uma coisa perigosa, na medida em que o nosso conhecimento do dia-a-dia é ameaçado por novas possibilidades alternativas que agora se tornam relevantes. Em sentido inverso, abandonar um curso é um ato epistemicamente enriquecedor: desse modo, podemos ficar a saber que vai passar o *King Kong* na televisão esta noite, facto este que não podíamos saber cinco minutos atrás (à luz do cepticismo cartesiano).

[A] epistemologia destrói o conhecimento. Mas só o faz temporariamente. O passatempo da epistemologia não nos mergulha eternamente no seu contexto especial. Podemos continuar a ignorar corretamente muita coisa, a conhecer muita coisa, e a fazer muita atribuição verdadeira de conhecimento a nós mesmos e aos outros, o resto do tempo. (D. Lewis, 2000, p. 347)

4 Externismo cognitivo

Putnam (1981) propõe um argumento contra a possibilidade de sermos cérebros em cubas. Para vermos como este argumento funciona, precisamos primeiro de dizer algo mais acerca da posição chamada externismo cognitivo e da filosofia da mente em geral. Os nossos pensamentos têm *conteúdo*, isto é, são relativos a certos aspectos do mundo. O conteúdo de um dos meus pensamentos presentes é o de que *o meu computador está ligado*. (Vimos uma perspectiva da mente deste tipo quando abordámos a teoria intencionalista da percepção no capítulo 4, secção 4.2.) Uma questão importante na filosofia da mente diz respeito à natureza desse conteúdo. Os internistas cognitivos sustentam que o conteúdo de um pensamento particular é inteiramente determinado pelo que está dentro da cabeça do sujeito. Em várias explicações tradicionais — como as de Locke, Descartes ou Hume — os nossos pensamentos são vistos como idéias, concebidas como imagens que estão dentro das nossas cabeças. Os recentes desenvolvimentos da filosofia da mente têm vindo a afastar-se desta perspectiva e a centrar-se, em vez disso, em elementos que podem ser descritos cientificamente. Alguns afirmam que os estados mentais são apenas estados físicos do cérebro. Outros adotam uma perspectiva computacional e veem a mente como análoga ao ***software***, com o cérebro a fornecer o *hardware* que permite que os nossos programas funcionem. Estas explicações modernas, porém, têm uma importante característica em comum com a perspectiva tradicional, a saber, que esses estados físicos ou computacionais estão dentro das nossas cabeças, sendo estas que determinam o conteúdo dos nossos pensamentos.

Para os externistas cognitivos, no entanto, o mundo desempenha um papel constitutivo na determinação do conteúdo dos nossos estados mentais: «O espaço cognitivo incorpora a porção relevante do mundo 'externo'» (McDowell, 1986, p. 258). Foram avançados vários argumentos a favor desta abordagem externista; o mais notável é a experiência mental da Terra Gêmea. Podemos imaginar duas personagens fisicamente idênticas, Óscar e Toscar; Óscar vive cá e Toscar vive na Terra Gêmea, um planeta superficialmente idêntico ao nosso, no outro extremo do universo. Oscar e Toscar são idênticos molécula a molécula, incluindo a estrutura dos seus cérebros, e ambos têm crenças acerca daquela substância clara que preenche as poças do chão e que cai do céu. Na Terra Gêmea, porém, este líquido claro e refrescante é, na realidade, XYZ e não H_2O. Toscar está a pensar numa coisa diferente de Oscar; os seus pensamentos têm, pois, um conteúdo diferente, apesar de termos especificado que tudo dentro das suas cabeças é igual. Assim, o conteúdo dos pensamentos não é inteiramente determinado pelo que está dentro da cabeça.

Antes de considerarmos como é que a adoção de uma tal filosofia da mente pode permitir-nos refutar o cepticismo cartesiano, importa notar em que é que esta forma de externismo difere do externismo epistemológico. O debate entre os externistas e os internistas epistemológicos trata de averiguar se somos capazes de refletir no que é que distingue o conhecimento da crença verdadeira; a questão que o externismo cognitivo coloca, no entanto, é de ordem metafísica e trata de averiguar o que é que determina o conteúdo dos nossos pensamentos. São duas questões distintas. Isto é fácil de ver se notarmos que podemos ser externistas num sentido e não no outro. Por exemplo, podemos argumentar que o conteúdo mental é inteiramente determinado pelos estados computacionais internos do cérebro (internismo cognitivo), e que o conhecimento requer apenas que os nossos mecanismos cognitivos rastreiem a verdade de modo fiável (externismo epistemológico). Nesta secção iremos considerar a variante cognitiva do externismo, e na próxima a variante epistemológica. Ambas podem ser vistas como

um desafio para o céptico.

Putnam aceita o externismo cognitivo, e defende que daí se segue que a afirmação «eu sou um cérebro numa cuba» é auto-refutativa. Não se pode verdadeiramente afirmar ou pensar tal coisa. Podemos ver o que «auto-refutativo» significa se considerarmos a afirmação: «Eu não existo»; se uma pessoa pensar isto, então, isto não é verdade. (Se uma pessoa está a pensar alguma coisa, então, tem de existir — recordemo-nos: *«cogito, ergo sum».)* Da mesma maneira, Putnam argumenta que se pensarmos que somos um cérebro numa cuba, então não o somos. De acordo com o internista cognitivo, um cérebro numa cuba pode ter os mesmos pensamentos que o leitor e eu, porquanto o que determina o conteúdo dos nossos pensamentos está inteiramente dentro do cérebro. Para o externista, no entanto, isto não é assim. Eu posso ter pensamentos sobre árvores porque há árvores no meu mundo, árvores com que eu me posso envolver causai e perceptualmente. Um cérebro numa cuba, no entanto, não pode pensar acerca de árvores porque não se envolve causai ou perceptualmente com tais coisas. E ainda que um tal cérebro possa estar dentro de uma cuba, não se envolve causai ou perceptualmente com esse objeto; não pode, portanto, desenvolver pensamentos verdadeiros acerca de um tal recipiente; nem pode pensar acerca de si próprio que é um ***cérebro***, uma vez que os cérebros em cubas não se envolvem causai ou perceptualmente com outros cérebros. A única coisa com que um cérebro numa cuba está causalmente conectado é o computador que o alimenta com informação sensorial. Assim, de acordo com o externista cognitivo, os cérebros em cubas ou não têm pensamentos de qualquer tipo porque não estão causalmente conectados com um mundo que poderia determinar o conteúdo do pensamento, ou os seus pensamentos são acerca de impulsos eletrônicos dentro do computador dos cientistas. Se for o primeiro caso, então as hipóteses cépticas estão fora de questão. Se um cérebro numa cuba não tem quaisquer pensamentos com conteúdo, então, também não pode pensar acerca de coisa alguma, e muito menos na possibilidade de um cepticismo global.

Consideremos, no entanto, a segunda sugestão: os pensamentos de um cérebro numa cuba têm conteúdo, mas esse conteúdo difere daquele que reconhecemos aos nossos pensamentos. O conteúdo do pensamento «eu sou um cérebro numa cuba» seria na verdade algo como «Sou o circuito 584» (é ao circuito 584 que um tal cérebro está causalmente ligado e não a cérebros e cubas). Contudo, se eu sou um cérebro numa cuba, então, isto é falso: eu deveria ser um cérebro numa cuba e não um circuito num computador. Não posso portanto exprimir o pensamento verdadeiro de que sou um cérebro numa cuba. Se o fosse, não teria os recursos conceptuais necessários para descrever a minha situação. Assim, não devo levar a tese céptica demasiado a sério, uma vez que não posso pensar verdadeiramente que estou num cenário cartesiano deste tipo. (Não se preocupe se este argumento lhe parecer difícil; é extremamente escorregadio. Valerá a pena fazer aqui uma pausa — considere se realmente compreende o fio do argumento, e se este lhe parece ser convicente.)

Um dos problemas deste argumento é que só é aplicável a um cenário céptico muito específico, em que (de acordo com o externista) um sujeito jamais poderia ter adquirido a capacidade de ter pensamentos com conteúdo acerca da sua própria (alegada) situação. Imagine agora o seguinte cenário. Eu tenho para mim que nunca fui importunado por gênios e cientistas malignos. Como toda a gente, vivi no mundo real rodeado de chávenas de café, molas de papel e cubas, e refleti sobre o cérebro quer nas minhas aulas de biologia no liceu, quer nos cursos de filosofia na universidade. Posso portanto ter pensamentos acerca dessas coisas. Ontem, no entanto, posso ter sido raptado por cientistas loucos, que poderão ter removido e colocado o meu cérebro numa cuba, e a minha experiência do rapto poderá ter sido apagada da minha memória. A tese cartesiana é que, para eu saber alguma coisa acerca do mundo exterior, tenho de ser capaz de eliminar esta possibilidade céptica. Mas isso é algo que eu não posso fazer, uma vez que as minhas experiências dentro da cuba seriam indistinguíveis das experiências que eu

assumo ter do mundo. E, ponto crucial, tenho os recursos conceptuais necessários para falar acerca *deste* cenário céptico. A minha vida fora da cuba — a que vivi até ontem — ter-me-ia permitido adquirir os conceitos de CÉREBRO e de CUBA, e são estes que eu hoje utilizo para considerar a possibilidade de me encontrar numa situação cartesiana.

5 A resposta epistemológica externista ao cepticismo

Na secção precedente foi argumentado que não podemos ter os pensamentos requeridos para exprimir certos cenários cépticos. Este argumento baseia-se numa tese metafísica sobre a natureza do conteúdo intencional. Nesta secção viramo-nos para um argumento epistemológico. De acordo com a perspectiva tradicional, para termos conhecimento temos de ser capazes de justificar as nossas crenças, e essa justificação tem de ser cognitivamente acessível. Se adotarmos esta abordagem internista, deixaremos a ameaça do cepticismo pairar sobre nós. Descartes argumentou que do nosso ponto de vista o cenário céptico é indistinguível da visão do senso comum. Eu não posso, portanto, ter pensamentos justificados acerca do mundo, uma vez que não posso providenciar razões a favor da tese de que existe um mundo de chávenas de café e de molas de papel por oposição ao mundo rarefeito do gênio maligno.

No entanto, de acordo com o externista epistemológico, não temos de estar cientes dos factos cognitivos que fundamentam o conhecimento. A tese fiabilista básica é que o conhecimento é produzido por mecanismos cognitivos fiáveis, mecanismos esses que tendem a gerar crenças que são tendencialmente verdadeiras e não falsas. Nozick desenvolve esta abordagem com a sua teoria de rastreamento: sabemos que *p* se estivermos dispostos a acreditar que *p* quando *p* é verdadeiro, e a não acreditar que *p* quando *p* é falso. Igualmente importante, no entanto, é que do nosso ponto de vista podemos não ser capazes de estabelecer se as nossas crenças são causadas por processos fiáveis desse tipo, ou se estes rastreiam a verdade da forma requerida. Descartes tem razão quando diz que a nossa experiência poderia ser igual quer as molas de papel e as chávenas de café estivessem realmente no mundo lá fora ou fossem simplesmente obra de um gênio maligno. E se esta segunda possibilidade se verificasse, então, não teríamos qualquer conhecimento do mundo exterior, visto que as nossas crenças sobre ele seriam falsas. De acordo com o externista, no entanto, se o gênio maligno não existir e as minhas crenças forem fiáveis, eu posso ter conhecimento do mundo. O ponto-chave é que a mera possibilidade das hipóteses cépticas não destrói o meu conhecimento do mundo. Se eu for, *de jato,* um indivíduo fiável, poderei ter esse conhecimento.

O externista aceita que talvez não estejamos cientes — na verdade, talvez não possamos estar cientes — da fiabilidade dos nossos próprios pensamentos. Eu não sei, portanto, que sei que a minha chávena de café existe. O externista sustenta, no entanto, que esse conhecimento de segunda ordem não é requerido, e que uma explicação fiabilista do conhecimento de primeira ordem — o das chávenas de café e cios clipes de papel — é suficiente para refutar o cepticismo cartesiano. Alguns autores, porém, não consideram que esta seja uma resposta satisfatória ao cepticismo.

> Por isso, mesmo que seja verdade que podemos saber algo sem saber que o sabemos, o filósofo teórico do conhecimento não pode limitar-se a insistir nesse ponto e esperar que a aceitação de uma abordagem «externista» do conhecimento seja plenamente satisfatória. Se pudesse, estaria a colocar-se na posição de alguém que diz: «Não sei se compreendo o conhecimento humano ou não. Se aquilo em que acredito a seu respeito for verdade e se as minhas

> crenças a seu respeito forem produzidas da maneira que a minha teoria considera estar certa, então sei como é que o conhecimento humano se produz e, nesse sentido, compreendo-o. Mas se as minhas crenças não forem verdadeiras, ou não forem alcançadas dessa maneira, não o compreendo». Pergunto-me qual das hipóteses estará certa. Pergunto-me se compreendo o conhecimento humano ou não. Ora, esta não é uma posição satisfatória a alcançar no estudo do conhecimento humano — ou seja do que for. (Stroud, 2000, pp. 321-2)

O externista aceita que não tem, à luz do cepticismo cartesiano, qualquer ***razão*** para pensar que as suas crenças são fiáveis; contudo, pode dar-se o caso de que sejam, e, se assim for, então tais crenças constituem conhecimento. Deixarei à consideração do leitor esta questão: estará Barry Stroud certo quando diz que isto é insatisfatório, ou deveremos, pelo contrário, abraçar a resposta externista ao cepticismo cartesiano? No capítulo 11 iremos investigar um pouco mais o pensamento externista e o seu lugar no quadro de uma perspectiva naturalista mais ampla da epistemologia.

Perguntas

1. Precisará o leitor de saber que não é um cérebro numa cuba para saber que tem um livro na mão?
2. Poderiam o gênio maligno ou os cientistas loucos iludir-nos de modo a levar-nos falsamente a pensar que 2 + 2 = 5 ou que um homem solteiro pode ser casado?
3. Hume afirma que, se aceitássemos que nenhuma das nossas crenças empíricas é justificada, então: «Todo o discurso e toda a ação cessariam de imediato; e os homens permaneceriam num estado de perfeita letargia, até que as necessidades da natureza, insatisfeitas, pusessem termo à sua miserável existência» (Hume, 1989, sec. 12.23). Terá razão?
4. Qual é a diferença entre o externismo cognitivo e o externismo epistemológico, e poderá algum deles proporcionar uma refutação satisfatória do cepticismo cartesiano?
5. Num curso sobre o cepticismo cartesiano, uma amiga passa-lhe um bilhete perguntando se tem o seu telemóvel consigo. O leitor acena-lhe afirmativamente. De acordo com a explicação contextualista, dir-se-ia que o leitor não sabe que tem um telemóvel na mala (no contexto da sua conversa sobre os argumentos cépticos de Descartes) e que sabe que tem um telemóvel na mala (no contexto da sua comunicação não oral). Sabe que *p* e não sabe que *p*. Será isto coerente?

Leituras complementares

A apresentação clássica do cepticismo cartesiano pode ser encontrada na primeira das *Meditações* de Descartes de 1641. Russell (1912, cap. 2) e Ayer (1976, cap. 5) constituem duas introduções claras a este tópico, ao passo que *The Significance of Philosophical Scepticism* (1984) de Stroud, e *Scepticism*, de Hookway (1990) proporcionam uma análise mais sofisticada. A literatura acerca do contextualismo está em rápida expansão, e De Rose (1995), D. Lewis (2000) e Unger (1984) constituem bons pontos de partida. O externismo cognitivo é explicado em McCulloch (1995) e em Rowlands (2003). Para a

resposta externista epistemológica ao cepticismo, poderá recorrer novamente aos autores que foram apresentados no capítulo 8, em particular Nozick (1981, cap. 3).

Tal como vimos, o cepticismo cartesiano captou a imaginação de muitos cineastas e escritores, e foram escritos vários artigos sobre os temas cartesianos em *Matrix* (1999). Veja-se *The Matrix and Philosophy* (2002), de Irwin, e http://whatisthematrix.warnerbros.com (este *site* inclui hiperligações a artigos de filósofos proeminentes como Colin McGinn, David Chalmers e James Prior). Outros filmes que exploram o tema da realidade virtual são *Dark City – Cidade Misteriosa* (1998), *De Olhos Abertos* (1997), *Vanilla Sky* (2001), *The Lawnmower Man* (1992), *Desafio Total* (1990) e *O 13º Andar* (1999). Estes filmes são fortemente influenciados pelos autores de ficção científica, e temas idênticos poderão ser encontrados em «We Can Remember It for You Wholesale» (Dick, 1970, adaptado como *Desafio Total*, 1990), *Os Três Estigmas de Palmer Elridtch* (Dick, 1965), e *O Homem Mais Importante do Mundo* (Dick, 1958; muito influente em *A Vida em Direto*, 1998) de Philip K. Dick; bem como em «In the Imagicon» (G. Smith, 1970), de George H. Smith; e nas *Crônicas Marcianas*, de Ray Bradbury (1950). Uma coletânea de contos sobre a distinção entre sonhos e realidade é *Perchance to Dream*, de Knight (1972), e um clássico dos cenários de tipo «tudo não passou de um sonho» é *A Vida é Sonho* de Calderon de la Barca, de 1636.

10
O problema da indução

1 Inferências indutivas

Neste capítulo iremos debruçar-nos sobre uma importante forma de cepticismo localizado. A sua localização, no entanto, é algo vasta, na medida em que diz respeito ao nosso conhecimento do inobservado (o qual é imenso). Este é um conhecimento que adquirimos por inferência indutiva ou indução: a minha experiência de regularidades no passado é tomada como justificação de crenças acerca de coisas de que não tenho experiência. É importante notar que este tipo de raciocínio é muitas vezes apresentado como relativo apenas ao nosso conhecimento do futuro, o que não é correto. Os argumentos indutivos dizem respeito ao futuro, ao presente e ao passado. Consideremos os seguintes argumentos:

O Futuro *Premissa:* O Sol nasceu todos os dias da minha vida.
Conclusão: O Sol vai nascer amanhã.

O Presente *Premissa:* Toda a neve que eu já vi é branca.
Conclusão: Toda a neve que existe agora é branca.

O Passado *Premissa:* Todas as maçãs que eu comi tinham caroços.
Conclusão: A maçã que Guilherme Tell alvejou tinha caroço.

Eu não afirmo que estas conclusões estão certas; afinal, é possível que o Sol não nasça amanhã, se por qualquer motivo se converter prematuramente numa supernova, ou se a Terra fosse desviada da sua órbita por um grande meteorito. Não obstante, gostaria de afirmar que há uma probabilidade muito grande de as minhas conclusões indutivas se revelarem verdadeiras, e de eu ter, portanto, justificação para as aceitar.

Iremos examinar dois argumentos que sugerem que um tal raciocínio não é válido, levando-nos à conclusão de que não temos justificação para acreditar que o Sol vai nascer amanhã, que toda a neve é branca, ou que as maçãs tinham caroços no passado. Começaremos por analisar o argumento de Hume (Hume, 1978; 1999), para em seguida nos debruçarmos sobre uma versão contemporânea do problema apresentado por Nelson Goodman (1953).

2 O cepticismo indutivo de Hume

Partimos do princípio de que a nossa experiência limitada do mundo é um guia fiável para o comportamento do mundo noutros tempos e lugares. Para que este pressuposto seja justificado, temos de presumir que o mundo se comporta de um modo regular, que irá continuar a fazê-lo, e que a nossa experiência nos ajuda a apreender a natureza da sua regularidade. As nossas presunções constituem o «princípio da uniformidade», e alguns autores têm defendido que esta é uma premissa oculta em todos os

argumentos indutivos. *Uma versão mais completa de* um dos argumentos acima apresentados seria:

Premissa: Toda a neve que eu já vi era branca.

Premissa: Princípio da Uniformidade: «[que] os casos de que não tivemos experiência têm de se assemelhar àqueles de que tivemos experiência, e que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo» (Hume, 1978, p. 89).

Conclusão: Toda a neve que existe agora é branca.

Com a inclusão desta premissa, este raciocínio é dedutivamente **válido** (ver **inferência**). Mas será esta premissa adicional justificada? Há duas maneiras de eu justificar o princípio da uniformidade: posso vê-lo como uma verdade *a priori*, ou como uma afirmação empírica acerca do mundo, para a qual temos provas *a posteriori*. Hume, porém, argumenta que ele não pode ser justificado de nenhuma destas formas. O princípio da uniformidade não é uma verdade *a priori* porque não é contraditório negá-lo; o mundo não precisa de ser regular. Se o princípio da uniformidade for verdadeiro, isso constitui uma verdade empírica, para a qual a nossa experiência tem de fornecer uma justificação. Contudo, a única prova em que nos podemos basear é a nossa experiência da pequena fatia de espaço e tempo que habitamos. Aqui, o princípio da uniformidade prevaleceu, mas este princípio diz respeito a *todo* o espaço e tempo, e a nossa experiência não prova que a sua aplicação seja tão ampla.

Podemos talvez tentar argumentar nos seguintes termos.

Premissa: Na minha experiência, o curso da natureza continuou a ser sempre uniformemente o mesmo.

Conclusão: O curso da natureza foi sempre e continuará sempre a ser uniformemente o mesmo.

Isto, no entanto, seria usar a inferência indutiva para justificar o princípio da uniformidade: as regularidades do passado na minha experiência são tomadas como justificação de crenças acerca da ocorrência universal de tais regularidades. Este raciocínio faz uma petição de princípio: se o princípio da uniformidade servir de base à indução, precisamos de um argumento independente para o facto de termos justificação para o aceitar. Hume afirma que isso é algo que não temos.

E importante que estejamos cientes da natureza radical da tese de Hume. Ele argumenta que todo o raciocínio indutivo é inválido: não temos razões *a priori* ou empíricas para aceitar crenças baseadas em inferências indutivas. Não temos justificação para acreditar que o Sol irá nascer amanhã. O ponto crucial é este: se eu afirmar que o Sol vai nascer amanhã e o meu amigo afirmar que ele se vai transformar num ovo estrelado gigante, a minha crença não é, de acordo com Hume, mais justificada do que a do meu amigo.

Claro que eu não tenho amigo algum que acredite nisto, e Hume tem uma explicação para esse facto. Devido ao «costume» ou ao «hábito», todos pensamos em termos indutivos. Contudo, este tipo de pensamento não é justificado; resulta apenas de certas disposições psicológicas que criaturas como nós possuem: «não é, portanto, a razão que é o guia da vida, mas sim o costume» (Hume, *Abstract*, *in* Hume, 1978). No seu *Tratado* de 1739, Hume sustenta esta tese fornecendo uma explicação causai rudimentar para o facto de termos as crenças que temos (Hume, 1978). (Com esta ênfase na descrição causai, a sua explicação pode ser vista como precursora da abordagem naturalista moderna da epistemologia, a qual iremos explorar no próximo capítulo.) Os animais também têm essas disposições: são guiados pelo costume e esperam que as regularidades que experienciaram continuem.

Contudo, como observa Russell (1912), a galinha a que o agricultor dá de comer todos os dias pode

ser degolada amanhã. A nossa posição é análoga à da galinha: esperamos que o Sol nasça todas as manhãs tal como a galinha espera o seu alimento, mas nenhum de nós tem qualquer justificação para as nossas crenças ou comportamento.

Uma resposta comum a esta posição céptica é que sabemos que o Sol irá nascer amanhã porque temos uma explicação científica para que tal aconteça, descrevendo o movimento da Terra em relação ao Sol. Aqui, no entanto, podemos ver todo o alcance do argumento de Hume. Chegámos à nossa narrativa através de sucessivas observações astronômicas. A nossa explicação científica do nascer do Sol é, portanto, indutiva, pelo que está igualmente sujeita ao argumento de Hume. De acordo com Hume, o cientista não pode justificar a sua crença de que a gravidade continuará a manter os corpos celestes nas órbitas que até agora temos observado.

3 Respostas ao cepticismo indutivo

Vários autores criticaram Hume por supor que todo o raciocínio válido tem de ser dedutivo; um bom raciocínio tem de nos fornecer razões conclusivas para mantermos as nossas crenças. Nos argumentos indutivos acima apresentados — a respeito do Sol, da neve e das maçãs — a inclusão do princípio da uniformidade permitiu que as conclusões desses argumentos fossem dedutivamente inferidas das respectivas premissas. Podemos ter duas atitudes perante esta abordagem dedutivista. O primeiro tipo de resposta aceita que a dedução é a única forma de inferência válida, com o argumento de que o raciocínio empírico é dedutivo e não indutivo. Esta é a abordagem assumida por Karl

Popper (1959). O segundo tipo de resposta rejeita o dedutivismo e argumenta que o raciocínio indutivo é justificado em si mesmo.

3.1 A concepção dedutiva da ciência de Popper

Popper afirma que a metodologia científica é não-indutiva; devemos entendê-la, portanto, como um método que segue um modelo hipotético-dedutivo em duas fases. Primeiro, formulamos uma hipótese ou teoria para explicar os dados observáveis. Segundo, testamos esta teoria tentando encontrar dados que ela não explica. A observação continuada de regularidades indutivas nada acrescenta à justificação que temos para as nossas teorias; a observação trata, isso sim, de desvendar casos em que as regularidades propostas cessam. Procuramos «falsificar» as nossas teorias. Se conseguirmos fazê-lo, então, as nossas teorias estarão erradas e teremos de inventar teorias novas. A principal diferença entre os dois modelos é esta: seguindo a abordagem indutiva, mantemo-nos receptivos às regularidades da natureza, e acreditamos naquelas para as quais obtemos provas indutivas. Seguindo o modelo hipotético-dedutivo, abordamos o mundo com preconcepções, com hipóteses de trabalho relativamente à natureza das regularidades que nele encontrarmos. Popper afirma que esta teoria tem duas virtudes. Primeiro, dá-nos uma descrição mais correta das práticas dos cientistas. Segundo, a inferência usada na falsificação é dedutivamente válida.

Hipótese: Todos os cisnes são brancos.
Observação: Há cisnes não-brancos na Austrália (foram descobertos cisnes pretos nessa região).
Conclusão: Não se dá o caso de todos os cisnes serem brancos.

Se as premissas deste argumento forem verdadeiras, então temos de chegar a esta conclusão.

As teorias que propomos são muitas vezes aquelas que os indícios indutivos nos sugerem: foi afirmado que todos os cisnes são brancos porque todos os cisnes observados até então o eram. Esta, no entanto, é apenas uma das maneiras que temos de formular uma hipótese. Há muitas outras. Poder-se-ia, por exemplo, sugerir que a temperatura máxima num determinado ano é igual à média de idades da população mundial. Para Popper, esta hipótese não é epistemicamente inferior àquela que tem por base os registos meteorológicos do passado (ainda que devesse ser, sem dúvida, imediatamente falsificada).

Um dos problemas da explicação de Popper é que não ficamos melhor no que concerne à justificação e ao conhecimento. Não temos razão para afirmar que as nossas teorias são verdadeiras; simplesmente, ainda não se provou serem falsas. A explicação de Popper acolhe as consequências cépticas do argumento de Hume.

> [N] ão devemos entender a ciência como um «corpo de conhecimento», mas antes como um sistema de hipóteses que em princípio não podem ser justificadas, mas com que trabalhamos, contanto que elas resistam aos nossos testes, e em relação às quais nunca temos justificação para dizer que sabemos serem «verdadeiras» ou «mais ou menos certas» ou sequer «prováveis». (Popper, 1959, p. 317)

Gostaríamos, no entanto, de ser capazes de rejeitar a perturbante conclusão de que não temos qualquer tipo de justificação para acreditar que o Sol irá nascer amanhã. Sem perder isto de vista, debrucemo-nos agora sobre algumas respostas menos cépticas ao problema colocado por Hume.

3.2 Probabilidade

Russell (1912) aceita que a indução não nos proporciona crenças certas acerca do inobservado; afirma, no entanto, que há uma grande probabilidade de as nossas conclusões indutivas estarem corretas. Se todas as esmeraldas que examinámos até agora são verdes, então, há uma boa probabilidade de que a próxima também seja verde. E uma conclusão que tem uma elevada probabilidade de estar correta é algo que podemos justificavelmente aceitar.

Contudo, uma tal abordagem enfrenta um problema, pois não sabemos se examinámos uma amostra representativa do gênero de coisa em questão. Suponhamos que uma criança está a pôr moedas a rodopiar no chão. As primeiras três moedas que a criança põe a rodopiar podem cair de cara para cima. Seguindo o raciocínio acima exposto, ela teria então justificação para pensar que há uma boa probabilidade de que a próxima moeda também seja cara (se não tivesse examinado previamente a moeda). Isto, porém, não se verifica; é igualmente provável que a próxima seja coroa. Poderia, portanto, suceder que a nossa amostra fosse igualmente enviesada e que as cores das esmeraldas que vimos até agora fossem um mero golpe de sorte, tal como as moedas que a criança fez rodopiar.

Se tivermos um saco contendo mil rebuçados vermelhos e um rebuçado azul, então, é razoável eu acreditar que irei tirar um vermelho, visto que as probabilidades são de mil contra um a meu favor. A minha crença pode não ser certa, mas há uma probabilidade muito boa de que venha a revelar-se verdadeira. Esta não é, no entanto, uma situação análoga ao problema de Hume. Sabemos quais são as probabilidades no que se refere aos rebuçados vermelhos e azuis porque sabemos o que contém todo o saco. Não é isto que sucede com as nossas inferências indutivas a respeito do inobservado. Tivemos experiências de apenas uma fração infinitesimalmente pequena de tudo o que há para experienciar; não podemos portanto saber se a nossa amostra é representativa. Talvez as esmeraldas verdes sejam muito

pouco usuais, se atendermos à totalidade da sua ocorrência em todo o espaço e tempo. A partir da nossa experiência limitada, não podemos estabelecer se a nossa amostra é representativa ou não; não temos por isso justificação para fazer sequer inferências probabilísticas a respeito do inobservado.

As duas respostas ao problema da indução que se seguem são mais convincentes. Contudo, assentam em duas teorias mais amplas da justificação epistémica, isto é, o fiabilismo e o coerentismo.

3.3 A resposta fiabilista ao problema da indução

Para os fiabilistas, o conhecimento resulta de mecanismos cognitivos que geralmente conduzem à aquisição de crenças verdadeiras. Uma pessoa não tem de ser capaz de enunciar as razões que justificam as suas crenças, e não tem de estar ciente dos tipos de processos cognitivos que o seu pensamento envolve; a única coisa que é necessária ao conhecimento é a conexão objetiva com a verdade. Pode dar-se o caso, portanto, de a inferência indutiva ser um método fiável para adquirir crenças verdadeiras. Se há regularidades no mundo, então a indução seria uma boa maneira de as identificar. Se isto fosse assim, poderíamos ter conhecimento acerca do inobservado. Hume consegue mostrar que não podemos providenciar argumentos razoáveis para justificar a indução, mas para um fiabilista isso não importa. A única coisa que aqui lhe interessa é perceber se o raciocínio indutivo é ou não um método fiável de obter verdades acerca do mundo. Para melhor avaliarmos esta resposta a Hume, seria útil recordarmos a primeira apresentação que fizemos do fiabilismo (capítulo 8) e até que ponto essa abordagem da epistemologia nos pareceu então ser sustentável.

3.4 A resposta coerentista

Há quem defenda que o problema da indução não atinge aqueles que aceitam uma teoria coerencial da justificação. De acordo com o coerentista, se o facto de acreditarmos no princípio da uniformidade nos proporcionar um sistema de crenças mais coerente, então, essa crença é justificada. Tem sido argumentado que é isto que acontece. Supúnhamos que eu acredito que a esmeralda de Laura é verde, que as que estão no British Museum também são, e que a esmeralda da minha mãe também é. A crença no princípio da uniformidade e a consequente crença de que *todas* as esmeraldas são verdes não pode deixar de ser coerente com estas crenças particulares. Primeiro, nenhuma das minhas crenças contradiz a afirmação universal. Segundo, a coerência do meu sistema de crenças aumenta em virtude das relações inferenciais do princípio da uniformidade: as crenças acerca da cor de esmeraldas particulares podem ser inferidas a partir da minha crença de que todas as esmeraldas são verdes. Assim, de acordo com o coerentista, temos justificação para acreditar no princípio da uniformidade em relação a quaisquer regularidades que tenhamos encontrado na natureza. Se aceitarmos o coerentismo, podemos rejeitar o problema da indução. É importante não perder de vista, no entanto, que no capítulo 7 descobrimos haver várias dificuldades associadas à teoria coerentista da justificação, as quais teriam de ser resolvidas para que pudéssemos aceitar esta posição como resposta satisfatória à situação humeana.

Examinámos várias respostas ao argumento desconcertante de Hume. Foi afirmado que: 1) Hume tem razão: a inferência indutiva não pode proporcionarmos crenças justificadas acerca do inobservado. A ciência, no entanto, é um disciplina dedutiva. 2) A indução pode não fornecer justificações conclusivas, mas há uma elevada probabilidade de que as nossas crenças indutivas estejam corretas. 3) Quer estejamos ou não em condições de providenciar argumentos razoáveis para justificar a indução, é um facto que um tal método de inferência nos proporciona crenças verdadeiras acerca das regularidades da natureza de modo fiável. Para os externistas, isto é suficiente para que tenhamos conhecimento do

inobservado. 4) Os coerentistas afirmam que o princípio da uniformidade aumenta a coerência do nosso sistema de crenças, e a inferência indutiva é, por essa razão, justificada.

4 O novo enigma da indução

Goodman (1953) introduz um argumento distinto a favor do cepticismo indutivo. Temos de enfrentar este argumento mesmo que rejeitemos a via humeana. Podemos ter justificação para acreditar que o mundo é um sítio regular, mas Goodman afirma que há um número ilimitado de maneiras de descrever quaisquer regularidades observadas, e não temos mais justificação para acreditar numa descrição do que noutra. Mais uma vez, portanto, não temos justificação para as nossas crenças indutivas particulares.

Goodman define um novo **predicado**, «verdul». Este termo aplica-se às coisas que são verdes quando examinadas antes de 2020, e azuis quando examinadas após essa data. Suponhamos que o Gustavo usa um tal predicado. Para ele, todas as minhas esmeraldas são verduis, uma vez que o seu predicado «verdul» se lhes aplica, e não há nada que eu lhe possa mostrar que o faça mudar de opinião. Até a minha esmeralda preferida — que me parece ser de um verde deslumbrante — continua, para ele, a ser verdul. Antes de explicarmos como é que este predicado constitui um problema para a indução, devemos chamar a atenção para o carácter generalizante do argumento de Goodman. Os predicados de tipo «verdul» são fáceis de formular. O Gustavo pode ver as esmeraldas como verduis, mas outros poderão vê-las como verdarelas (verdes quando examinadas antes de 2020 e amarelas quando examinadas após 2020), verdemelhas (verde/vermelhas) ou verdroxas (verde/roxas). As coisas que classificámos como quadrados podem para outros ser quadredondas (quadradas quando examinadas antes de 3000 e redondas quando examinadas depois de 3000) ou quatriangulares (quadradas quando examinadas antes de 3000 e triangulares quando examinadas após 3000). Os partidos políticos podem ser socialvadores: socialistas quando examinados antes de 1997 e conservadores quando examinados após 1997!

Estes predicados são problemáticos porque permitem retirar conclusões indutivas diferentes a partir de padrões particulares de experiência. As cores das esmeraldas que eu vi podem ser tomadas como argumento a favor da conclusão de que a próxima que eu vir também será verde; o Gustavo, no entanto, espera que a próxima seja verdul. Goodman afirma que não há qualquer razão para privilegiar uma inferência em relação à outra, e, assim, as inferências que efectivamente fazemos podem ser vistas como arbitrárias. Chegamos, portanto e uma vez mais, à conclusão de Hume: não podemos afirmar justificadamente que todas as esmeraldas são verdes, ou que é razoável esperar que a próxima que virmos seja verde; pode igualmente ser verdul ou verdarela. Hipóteses incompatíveis são suportadas pelas mesmas provas, logo, nada há que justifique a nossa crença numa hipótese e não na outra. (Considere como predicados de tipo verdul poderiam comprometer as nossas crenças da secção 1 a respeito do Sol, da neve e das maçãs.)

É importante notar que os argumentos de Hume e Goodman são distintos. Podemos ver isto se considerarmos uma das soluções propostas para o problema de Hume. O coerentista argumenta que as nossas generalizações indutivas são justificadas porque resultam num sistema de crenças mais coerente. Todavia, esta linha de argumentação coerentista continua a estar à mercê do argumento de Goodman. Como Gustavo acredita que todas as esmeraldas que viu são verduis, a coerência do seu sistema de crenças sairá reforçada se ele adotar a crença de que todas as esmeraldas são verduis. As suas crenças acerca das esmeraldas serão consistentes, e as relações inferenciais entre as suas crenças acerca de

esmeraldas verduis são rigorosamente equivalentes às relações inferenciais entre as minhas crenças acerca de esmeraldas verdes. O sistema de crenças do Gustavo é tão coerente como o meu, apesar de ele estar comprometido com uma descrição distinta da realidade. Por isso, mesmo que aceitemos a resposta coerentista a Hume, a possibilidade desses sistemas de crenças alternativos subverte a justificação que atribuímos ao nosso conjunto particular de crenças indutivas.

O «novo enigma» de Goodman é para alguns leitores um argumento surpreendentemente bizarro e frívolo. O argumento de Hume parece ser mais credível pelo facto de nos ser por vezes dado descobrir casos que nos levam a rejeitar aquilo que antes pensávamos serem regularidades universais. Até serem descobertos os cisnes pretos na Austrália, considerava-se que todos os cisnes eram brancos. Podemos, portanto, considerar a possibilidade de uma qualquer regularidade deixar de valer como tal. (Importa esclarecer, no entanto, que Hume não se limita a afirmar que podemos estar enganados acerca de algumas regularidades particulares que assumimos existirem na natureza; a sua tese é que não temos justificação para assumir que haja regularidades de qualquer tipo.) A linha de argumentação de Goodman é mais difícil de assimilar porque, como muitas vezes se diz, «‘verdul’ é mera invenção». Nas secções que se seguem iremos tentar aperfeiçoar esta primeira resposta ao argumento de Goodman, e procuraremos clarificar em que medida os seus predicados suscitam a nossa objeção.

5 Respostas ao novo enigma da indução

Simplicidade

Uma resposta que foi dada ao argumento de Goodman é que «verde» é um predicado mais simples do que «verdul»; verdul é mais complexo porque é definido em termos de qualidades mais simples como verde e azul. E, sempre que pudermos optar, é o predicado mais simples que devemos usar no raciocínio indutivo. E esta estratégia que guia a ciência. Examine este diagrama de dados experimentais e considere qual é o próximo valor que prevê para Y.

X	1	2	4	6	10
Y	2	4	8	12	?

A resposta poderá parecer óbvia — a relação entre os valores de X e Y é clara: o valor de Y é sempre o dobro do valor de X, ou Y = 2X. Assim, seríamos levados a prever que o próximo valor de Y fosse 20. No entanto, há outras relações viáveis entre os valores de X e Y. Aqui está outra: Y = 2X + [(X - 1) (X - 2) (X - 4) (X - 6)]. Experimente: também funciona. Esta equação, porém, leva a uma previsão diferente. Aqueles para quem estes dados sugerem esta relação esperariam que Y fosse 1,748. Estamos, portanto, perante uma situação análoga àquela que foi proposta por Goodman na medida em que há várias formas incompatíveis de descrever as regularidades num conjunto de dados. Aqui, mx entanto, temos uma razão plausível para aceitarmos apenas uma destas descrições, uma razão fundamental que os cientistas usam quando têm de escolher qual a hipótese a formular. Se estes fossem os únicos dados disponíveis, então, um cientista optaria sempre por prever que o próximo valor fosse 20 em vez de 1,748, e isto porque 20 é o valor que se obtém através da hipótese mais simples. E também claro que esta metodologia não é exclusiva da investigação científica. Se nos disserem que uma bebida custa £2 e que quatro bebidas

custam £8, optaríamos por pagar uma rodada de dez bebidas com uma nota de £20 (e não Com £1,748).

A primeira questão que se levanta acerca desta resposta a Goodman é se tal metodologia é justificada. Estamos a partir do pressuposto de que as teorias mais simples têm maior probabilidade de ser verdadeiras, e não é claro porque é que isto deveria ser assim. É preciso algum argumento para sustentar esta tese. Por outro lado, mesmo que aceitemos que a simplicidade é um guia para a verdade, pode negar-se que «verde» e «azul» sejam predicados mais simples do que «verdul». Goodman argumenta que a simplicidade é relativa ao sistema de predicados que estivermos a usar. O Gustavo também usa outros predicados que para nós são estranhos, um dos quais é «azerde». «Azerde» aplica-se a coisas que são azuis quando examinadas antes do ano 2020 e verdes quando examinadas depois dessa data. Para ele o céu é agora azerde, e o Futebol Clube do Porto deveria ser referido como os azerdes e não como os azuis. Ao descobrirmos esta singularidade na linguagem do Gustavo, perguntamos-lhe porque é que ele usa predicados desnecessariamente complexos como estes e porque é que se recusa a usar os nossos, que são mais simples. Ele encara-nos perplexo: «Mais simples? Como assim? O vosso 'verde' é estrambolicamente complexo. Tenho a impressão de que a vossa palavra 'verde' se aplica às coisas que são azerdes antes de 2020 e que são verduis depois. Porque não utilizar os meus 'verdul' e 'azerde', que são mais simples?» Para nós, «verdul» só é mais complexo porque a sua aplicação requer uma compreensão de «verde» e «azul». Para o Gustavo, no entanto, verde é a propriedade possuída pelas coisas verduis antes de 2020 e azerdes após dessa data. Para ele, os predicados mais complexos são «verde» e «azul», por isso o enigma de Goodman não pode ser resolvido com recurso à noção de simplicidade.

5.2 Verdul não é uma cor

Outra proposta é a de que «verdul» não é um predicado fidedigno porque faz uma referência implícita ao tempo. Podemos ver porque é que isto é inaceitável se pensarmos no Gustavo e em algumas das suas idiossincrasias. Imaginemos que eu tenho dois quadros do *court* central de Wimbledon: um deles retrata John McEnroe conquistando o título de singulares masculinos de tênis em 1981; o outro é uma cena futurista em que um extraterrestre de cabeça oval está a fazer um serviço decisivo no Open dos Extraterrestres de 2050. Imaginemos que eu cobria as figuras de John McEnroe e do extraterrestre de modo a que só pudéssemos ver o campo relvado. Para nós, claro está, este é verde em ambos os quadros. O Gustavo, no entanto, não é capaz de descrever a sua cor. Se os jogadores estivessem descobertos, ele diria que o *court* de McEnroe era verdul e que o do extraterrestre era azerde. (Recorde as definições de «verdul» e «azerde» para ver se compreende porque é que dizemos isto.) Contudo, se o Gustavo não souber a data do quadro, não poderá usar os seus predicados de cor, uma vez que eles têm, uma componente temporal essencial. Estes dois quadros também podiam ser reproduzidos como ilustrações a traço negro em livros para colorir. O Gustavo só poderia pintar a relva de verdul se a imagem também incluísse pistas sobre a data do quadro. Uma forma de explicar as incapacidades do Gustavo seria dizer que «verdul» não se refere a uma cor porque não é utilizável como geralmente o são os predicados de cor. As cores são visualmente óbvias: podemos identificá-las por meio de um simples olhar. Isto não se verifica com verdul. Para identificar esta propriedade também precisamos de saber a data. Logo, verdul não é uma cor.

Não é claro, no entanto, que consolo podemos retirar de semelhante resposta. Goodman poderia aceitar que «verdul» não é um predicado *de cor.* Contudo, poderia em seguida dizer que o Gustavo não vê as esmeraldas como tendo uma cor em comum, mas sim outro tipo de propriedade, cujo reconhecimento requer que ele saiba a data. Isto conduzir-nos-ia na mesma a uma conclusão céptica, uma

vez que a minha expectativa de que todas as esmeraldas sejam de cor verde e a expectativa do Gustavo de que todas tenham a propriedade verdul se apoiam nas mesmas provas. O argumento de Goodman parece bastante resistente e não é claro como possa ser rejeitado.

Perguntas

1. Poderia o leitor *viver* o cepticismo indutivo? Como seria a vida para uma pessoa que não aceitasse a inferência indutiva?
2. Terei justificação para acreditar que todas as esmeraldas são verdes?
3. O modelo hipotético-dedutivo de Popper não se aplica apenas à ciência. Considere em que medida é que os modelos indutivo e hipotético-dedutivo proporcionam explicações diferentes do modo como adquirimos certas crenças não-científicas. Tome como exemplo a crença de que todos os ciclistas da Volta a França são magros. Qual dos modelos é mais convincente?
4. Será o «novo enigma da indução» realmente novo? Será distinto do cepticismo indutivo de Hume?
5. Temos alguma razão para preferir os predicados «verde» e «azul» a «verdul» e «azerde»?

Leituras complementares

A apresentação clássica do cepticismo indutivo pode ser encontrada no *Tratado* de Hume (livro I, parte III, secções 2-8), no resumo apenso a esta obra, e na sua *Investigação sobre o Entendimento Humano* (secção 4). A análise das várias respostas a Hume pode ser encontrada em *The Justification of Induction*, editado por Swinburne (1974), e em *Choice and Chance*, de Skyrm (1966). Papineau (1987) defende a resposta fiabilista. Para duas interpretações algo diferentes de Hume, que não o tomam como céptico desenfreado, veja-se *Hume*, de Stroud (1977, cap. 3), e *Hume on Knowleâge*, de Noonan (1999, cap. 3). O problema do verdul apareceu em *Fact, Fiction and Forecast* (1953), e uma coletânea útil de artigos sobre o verdul é *Grue: The New Ridále of lnauction*, editada por Stalker (1994). Esta compilação inclui uma bibliografia anotada que descreve mais de trezentos artigos importantes de investigação dedicados ao argumento de Goodman.

11
Epistemologia naturalizada

A abordagem naturalizada da epistemologia é motivada pelas descobertas da ciência empírica. Neste capítulo iremos examinar várias versões da epistemologia naturalizada, a primeira das quais será a de Quine. Um aspecto importante desta teoria é a forma distinta como responde às preocupações cépticas; a apreciação desta resposta conduzir-nos-á a uma análise mais ampla da relação entre a ciência e a filosofia.

1 Quine e a epistemologia

1.1 O fracasso da epistemologia tradicional

A epistemologia tradicional foca-se no problema da justificação. Descartes e Hume ponderam se as nossas crenças acerca do mundo exterior e do inobservado são ou não justificadas. Apresentam certos argumentos cépticos, e nos dois últimos capítulos vimos várias respostas ao cepticismo destes autores, respostas essas que assentam, todas elas, em quadros epistemológicos centrados na noção de justificação. Neste capítulo, porém, analisaremos uma proposta que defende que todo este quadro deve ser abandonado. Quine sustenta que «não é suposto os problemas tradicionais da filosofia serem resolvidos» (1985, p. 465). O projeto de Descartes e de Hume falhou e não pode ser ressuscitado; a filosofia tradicional deve ser abandonada e devemos adotar uma abordagem completamente diferente das questões relativas ao nosso conhecimento e ao mundo. «A estimulação dos nossos receptores sensoriais é a única evidência com que podemos contar, em última análise, para chegarmos a uma imagem do mundo. Porque não ver simplesmente como é que essa construção realmente se processa? Porque não fazer uso da psicologia?» (Quine, 1969a, pp. 75-6).

Quine defende que devemos procurar dar uma explicação científica do modo como adquirimos as crenças que temos. Não devemos considerar se estas crenças são ou não *justificadas*. A única coisa de que necessitamos é de uma descrição da natureza causai dos nossos mecanismos de formação de crenças. Esta explicação causai será informada pelo trabalho de cientistas cognitivos, de neurofisiólogos e daqueles que trabalham em biologia evolutiva. Os epistemólogos naturalistas deveriam interessar-se pelo modo como criaturas biológicas como nós adquirem a capacidade de representar o estado do seu meio envolvente, e quais são os mecanismos cognitivos que estão envolvidos em processos como a formação de crenças, a percepção e a memória.

Esta abordagem naturalizada apresenta certas semelhanças com a perspectiva positiva da epistemologia de Hume. Tanto Quine como Hume reconhecem que as dúvidas cépticas não podem ser refutadas por argumentos filosóficos: «A situação humeana é a condição humana» (Quine, 1969a, p. 72). E, confrontado com este cepticismo, Hume também apresenta uma explicação genética para o facto de sermos levados a ter as crenças que temos. Esta explicação envolve uma psicologia associativa rudimentar que descreve o fluxo regular de idéias ou imagens na nossa mente. Assim, a tarefa da epistemologia é, para ambos os autores, de natureza empírica. Note-se o subtítulo do *Tratado* de Hume de 1739: «Uma Tentativa de Introduzir o Método Experimental nos Assuntos Morais». (Dado o carácter

essencialmente humeano do ponto de vista de Quine, a sua atitude relativamente às aulas é pouco caridosa: «Determinar o que Hume pensou e transmiti-lo aos alunos era menos apelativo do que determinar a verdade e transmitir isso» [Quine, 1985, p. 194).]

1.2 Quine e o cepticismo

No âmbito da sua rejeição da epistemologia tradicional, Quine afirma que não devemos preocupar-nos com o cepticismo. Iremos ver duas linhas de argumentação que levam a esta conclusão. Primeiro, iremos considerar as afirmações de Quine relativamente à origem científica da dúvida céptica; segundo, iremos examinar a sua proposta de que o cepticismo deve ser excluído por certas considerações sobre a evolução.

Quine afirma que só através de um envolvimento razoavelmente científico com o mundo podemos tomar consciência de que somos por vezes vítimas de ilusões e erros perceptuais, noções estas que são centrais para a posição céptica de Descartes. É a observação empírica da vara semimergulhada que nos conduz à ideia da percepção não-verídica: na realidade está direita, ainda que pareça partida. O cepticismo cartesiano desenvolve-se, pois, a partir da investigação empírica: quando adquirimos a noção de erro perceptual, levanta-se a possibilidade da sua ocorrência generalizada. «[O] cepticismo é um prolongamento da ciência natural […] as dúvidas cépticas são dúvidas científicas» (Quine, 1975, pp. 67-8).

A tese seguinte de Quine é que, dado que as dúvidas cépticas têm origem na ciência, só os recursos científicos podem ser usados para as aplacar. O cepticismo cartesiano é uma reação exacerbada à descoberta científica de que podemos percepcionar incorretamente o mundo. Uma abordagem científica elaborada da nossa percepção e mecanismos de formação de crenças revelará que casos como o da vara partida não são a regra, e que normalmente representamos o mundo corretamente. Quine apresenta então um diagnóstico das razões que nos levam a ter tais dúvidas cépticas, e propõe uma cura científica para as mesmas.

> Isto está muito longe da velha epistemologia. No entanto, não se trata de uma mudança gratuita da matéria em análise, mas sim de uma persistência esclarecida no próprio problema epistemológico original. É esclarecida por reconhecer que o desafio céptico provém da ciência em si mesma, e que para o confrontarmos somos livres de usar o conhecimento científico. O velho epistemólogo não soube reconhecer a força da sua própria posição. (Quine, 1974, p. 3)

Quine retoma uma metáfora de Neurath, que considera instrutiva.

> Vejo a filosofia não como um trabalho preliminar *a priori* para a ciência, mas como algo em continuidade com a própria ciência. Vejo a filosofia e a ciência como estando no mesmo barco – um barco que, para voltar à imagem de Neurath, como tantas vezes faço, só podemos reconstruir no mar enquanto nele flutuamos. Não há qualquer perspectiva externa privilegiada ou filosofia primeira. (Quine, 1969b, pp. 126-7)

Quando queremos melhorar a nossa navegação, o que fazemos não é questionar a natureza da flutuação.

Em vez disso, procuramos aperfeiçoar as nossas técnicas de navegação descobrindo formas cada vez mais sofisticadas de usar o equipamento a bordo do navio. Da mesma maneira, quando investigamos

empiricamente o mundo, não devemos questionar se a prática da ciência é justificada; em vez disso, devíamos simplesmente continuar a construir teorias científicas cada vez mais sofisticadas sobre o modo de funcionamento do mundo e da nossa cognição.

Contudo, mesmo que Quine esteja certo quanto ao facto de os pensamentos cépticos terem uma origem empírica, tal não significa que a ciência esteja, por essa razão, em condições de aplacar essas dúvidas. Os pensamentos de inadequação pessoal do Jorge podem ter a sua origem na sua fraca prestação no campo de futebol; tais pensamentos, no entanto, não podem ser aplacados com mais atividade desportiva. Talvez requeiram uma disciplina completamente diferente; talvez a psicanálise. O mesmo se passa com o cepticismo: talvez seja necessária uma disciplina completamente diferente para aplacar as dúvidas que emergiram a partir da ciência, e aqui a proposta tradicional é que essa disciplina é a filosofia. Não é claro se uma narrativa científica pode, só por si, proporcionar algum conforto àqueles que sentem os problemas epistemológicos salientados por Descartes e Hume.

Quine tem um segundo argumento contra o cepticismo, argumento este que se fundamenta na teoria da evolução. Afirma que as criaturas com crenças verdadeiras têm maiores probabilidades de sobreviver. Os seus descendentes herdarão, portanto, os mecanismos que levam à aquisição de tais crenças. Se isto for assim, o conhecimento pode ser visto como um produto da evolução ou da seleção natural; o conhecimento é, assim, concebido em termos internistas, como formação fiável de crenças verdadeiras. Há, no entanto, dois problemas neste argumento. Primeiro, presume-se que a teoria científica da evolução é verdadeira. Não é claro, no entanto, como é que isto pode ser resolutamente aceite à luz do cepticismo. A objeção não é que a teoria evolutiva seja particularmente controversa do ponto de vista científico, mas, dada a linha de argumentação cartesiana, não podemos aceitar quaisquer descobertas científicas a menos que encontremos uma maneira de refutar os argumentos cépticos. Segundo, não é evidente que as crenças verdadeiras sejam as únicas a ter valor de sobrevivência. Em certas circunstâncias, poderia ser evolutivamente vantajoso ter crenças falsas. Talvez seja melhor acreditar que todos os cogumelos são venenosos. As comunidades que pensassem desta forma evitariam mortes agonizantes por má identificação das espécies. Dir-se-ia também que, desde que tivéssemos certas crenças verdadeiras acerca de coisas cruciais para a nossa sobrevivência — tais como a localização de água e alimentos —, muitas das nossas outras crenças poderiam ser falsas. Na perspectiva estrita da sobrevivência, desde que tenhamos água e comida suficientes, pouco importa em que é que acreditamos no que concerne à astrologia, aos OVNIS ou ao pós-modernismo.

Há portanto várias objeções à tese de Quine de que a ciência pode aplacar as nossas preocupações cépticas. Contudo, para que possamos apreciar plenamente a posição de Quine, temos de nos deter noutro dos seus argumentos, isto é, aquele que pretende mostrar não haver distinção entre os raciocínios *a priori* e *a posteriori*; se isto for verdade, então, não há uma distinção nítida entre a filosofia e a ciência.

1.3 Quine e o a priori

Tradicionalmente, a filosofia é vista como uma disciplina *a priori*, e a epistemologia desempenha o papel daquilo que se chamou a «filosofia primeira». Antes de adquirirmos qualquer conhecimento do mundo, precisamos de uma teoria do conhecimento para o validar. Esta é, sem dúvida, a perspectiva cartesiana: Descartes apresenta uma demonstração ***a priori*** da existência de Deus, Deus este que assegura que as nossas idéias «claras e distintas» representem corretamente a realidade. Quine, no entanto, argumenta que não há verdades *a priori*, mas tão-somente verdades empíricas. A filosofia tradicional é, portanto, privada do seu meio e os únicos tipos de investigação que podem ser levados a efeito são de ordem essencialmente científica. Se isto estiver certo, então, a estratégia de Quine no que

concerne ao cepticismo seria fundada. A filosofia não pode engendrar dúvidas *a priori* acerca da legitimidade da observação empírica porque não há um método legítimo de investigação *a priori*. O argumento-chave de Quine nesta sua tese centra-se na natureza holística do nosso sistema de crenças, e pode ser apresentado retomando o exemplo do gato de Man do capítulo 7, secção 3.2. Ao visitar a Ilha de Man, descobrimos gatos que constituem provas contra a nossa crença de que todos os gatos têm cauda. Já vimos, no entanto, que podemos não ser obrigados a renunciar a esta crença; poderíamos mantê-la se procedêssemos a modificações compensatórias noutros pontos do nosso sistema de crenças (talvez os gatos de Man não sejam gatos). O que esta tese nos diz é que temos sempre alternativas quando somos confrontados com provas empíricas que colidem com as nossas crenças. O argumento de Quine também depende desta afirmação de que temos alternativas em aberto; Quine, no entanto, não se detém no modo como certas crenças podem ser sempre mantidas, mas antes na afirmação de que não há crenças que sejam imunes à revisão. Para nos ajudar a compreender esta tese, temos de ver alguns exemplos do tipo de mudança de crenças que Quine tem em mente.

«Todos os solteiros são homens não-casados» é uma afirmação que é tida como uma afirmação *a priori*. Consideremos, todavia, um estado de coisas possível no futuro. Acontece que durante centenas de anos, numa dada comunidade, todos os homens loiros, e só eles, eram solteiros: não há memória de homens loiros que fossem casados e de homens não-loiros que fossem solteiros. Assim, toda a gente nesta comunidade acredita que «todos os solteiros são não-casados» e que «todos os solteiros são loiros». Um dia, sucede que um dos raros turistas que visita esta comunidade é um homem loiro que traz uma aliança no dedo. A tese quineana é que esta comunidade enfrenta agora uma escolha. Poderíamos pensar que a única opção possível seria a de manter a primeira crença e renunciar à segunda: é a generalização empírica relativa à cor de cabelo dos solteiros que se revela infundada; a afirmação *a priori* não pode ser posta em causa por tais provas empíricas. Há, no entanto, outra opção: poder-se-ia manter a segunda crença e renunciar à primeira. O turista é solteiro porque é, de vários pontos de vista, idêntico aos homens solteiros da comunidade: é um homem loiro, que corteja as mulheres locais, e que gasta uma quantidade desmesurada dos seus rendimentos em apetrechos de alta tecnologia. Devemos, portanto, manter a crença de que «todos os homens loiros são solteiros». Contudo, este solteiro não tem todas as propriedades normalmente possuídas pelos solteiros: este tem uma esposa. Por esta razão, devemos renunciar à crença de que «todos os solteiros são homens não-casados». A tese de Quine é que mesmo as crenças *a priori* podem vir a ser abandonadas se houver alterações suficientemente radicais na nossa experiência.

Antes da chegada do turista, os termos «solteiro», «loiro» e «não-casado» pareciam aplicar-se ao mesmo conjunto de homens. Isto pode ser ilustrado como vemos na figura 11.1. O turista vem perturbar esta harmonia e, intuitivamente, a nossa resposta é que devemos agora considerar a comunidade tal como podemos ver na figura 11.2. Quine, no entanto, argumenta que não somos obrigados a ver as coisas desta maneira. Podemos igualmente adotar a alternativa representada na figura 11.3. Isto acarretaria renunciarmos à tese *a priori* de que todos os solteiros são homens não-casados.

Eis outro exemplo retirado de Everitt e Fisher (1995). A afirmação que se segue parece ser uma afirmação *a priori:* «Se uma mulher dá à luz um bebé, ela é a mãe desse bebé.» Para sabermos que isto é verdade não temos de ir procurar provas empíricas nas maternidades; temos apenas de pensar acerca dos significados dos termos «mãe» e «bebé». Mas que diríamos nós se o bebé tivesse nascido a partir de um processo de fertilização *in vitro* em que o óvulo tivesse sido fornecido por outra mulher? A proposta quineana é que temos uma escolha. Podemos manter a afirmação inicial, ou podemos negar que ela seja sempre verdadeira. Pode admitir-se que em certos casos a mãe do bebé não seja a mulher que deu à luz esse bebé. Quine perfilha esta linha de argumentação mesmo em relação à matemática e à lógica

(disciplinas que se pensa terem uma abordagem *a priori*). «[N] enhuma afirmação é imune à revisão. Mesmo a revisão da lei do terceiro excluído foi proposta como forma de simplificar a mecânica quântica [um ramo da física moderna] […]» (Quine, 1953, p. 43). A lei do terceiro excluído estabelece que todas as afirmações são verdadeiras ou falsas. A tese de Quine é que os avanços recentes da física podem levar a que esta lei seja rejeitada, apesar de ser tradicionalmente vista como uma verdade *a priori*.

Quine afirma que o abandono das chamadas verdades *a priori* não é de natureza diferente das revisões dos nossos esquemas conceptuais que acompanharam o desenvolvimento da ciência. Já não acreditamos que a Terra seja plana, e não precisamos de ficar eternamente vinculados à crença de que todos os solteiros são homens não-casados. Prosseguindo a citação de Quine: «e que diferença de princípio haverá entre essa mudança [a que envolve o abandono da lei do terceiro excluído] e a mudança pela qual Kepler tomou o lugar de Ptolomeu ou Einstein o de Newton, ou Darwin o de Aristóteles?» (Quine, 1953b, p. 43). Não há afirmações totalmente isoladas da nossa experiência contínua do mundo; não há afirmações sacrossantas; todas são revisíveis.

Sem verdades *a priori* não pode haver uma filosofia primeira, isto é, uma teoria do conhecimento *a priori* que fundamente as nossas investigações empíricas. Contudo, Quine aceita que há uma disciplina de «filosofia» de pleno direito; esta deve ser concebida em continuidade com a ciência, uma disciplina que considera questões empíricas gerais relativas aos nossos mecanismos de formação de crenças. Os filósofos deviam considerar, por exemplo, se os nossos mecanismos perceptuais são geralmente fiáveis e se podemos adquirir crenças verdadeiras a partir das elocuções dos outros. Contudo, estas são questões a que só podemos responder prosseguindo a investigação empírica. A filosofia não ocupa uma perspectiva exterior à ciência, a partir da qual possa avaliar os métodos desta última. Assim, podemos ver como Quine fundamenta a tese que destacámos mais acima.

Vejo a filosofia não como um trabalho preliminar *a priori* para a ciência, mas como algo em continuidade com a própria ciência. Vejo a filosofia e a ciência como estando no mesmo barco – um barco que, para voltar à imagem de Neurath, como tantas vezes faço, só podemos reconstruir no mar enquanto nele flutuamos. Não há qualquer perspectiva externa privilegiada ou filosofia primeira. (Quine, 1969b, pp. 126-7)

A tese de Quine é que, sem raciocínio *a priori*, a epistemologia é privada do seu meio.

Pode defender-se, no entanto, que certas epístemologias não fazem uso do *a priori*, ou de crenças irrevisíveis, tal como Descartes as descreveu. Tanto coerentistas como fundacionalistas moderados podem abraçar a tese de que não há crenças empíricas imunes à revisão — incluindo afirmações como «isto parece-me vermelho» — e rejeitar a noção de que os nossos sistemas de crenças têm fundamentos infalíveis que podemos conhecer *a priori*. O alvo de Quine parece estar nas abordagens fundacionalistas tradicionais dos racionalistas e dos empiristas, e não nestas abordagens contemporâneas mais moderadas.

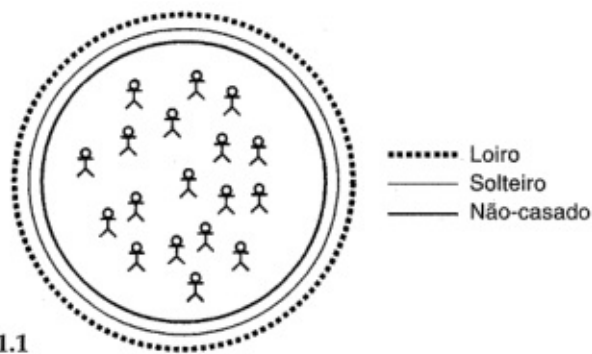



Figura 11.1

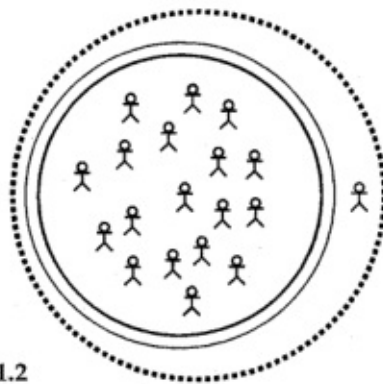



Figura 11.2

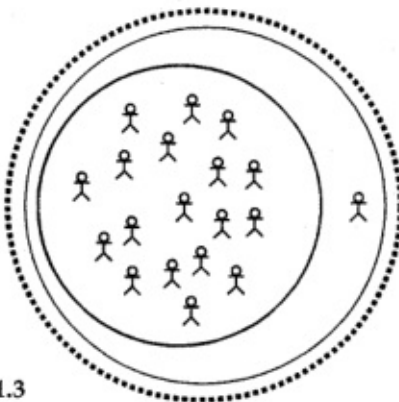



Figura 11.3

2 A natureza normativa da epistemologia

Considerámos várias objeções aos argumentos que Quine propôs em defesa da sua abordagem naturalizada da epistemologia. Nesta secção iremos deter-nos num aspecto essencial da posição global de Quine, isto é, a afirmação de que a noção de justificação deve ser abandonada. Para podermos apreciar um dos potenciais problemas desta *afirmação*, *temos* de *começar por* nos debruçar sobre o tema da normatividade. A epistemologia não trata apenas daquilo em que acontece acreditarmos; o seu principal interesse é por aquilo em que devemos acreditar, ou aquilo em que podemos legitimamente acreditar. A estas duas últimas questões chamam-se questões «normativas», e Quine parece reconhecer que é a este tipo de problema que os epistemólogos devem procurar responder.

> O naturalismo não confia a questão da realidade apenas à ciência; faz o mesmo para a epistemologia normativa. O normativo é naturalizado, não abandonado […]. É a ciência natural que nos diz que a nossa informação acerca do mundo só nos chega através dos impactos nos nossos receptores sensoriais. E é claramente normativa, aconselhando-nos a não confiar em telepatas e adivinhos. (Quine *in* Barrett e Gibson, 1990, p. 229)

Pela investigação empírica do mundo descobrimos que só alguns dos nossos métodos de aquisição de crenças são fiáveis. E chegamos corretamente à conclusão de que é a via da ciência experimental que devemos prosseguir, e não a da adivinhação.

Dentro da ciência também temos de optar entre hipóteses rivais, e Quine e Ullian (1970) propõem várias limitações normativas a este tipo de escolhas teóricas. A teoria que devemos adotar é aquela que for mais conservadora (a que menos perturbar o nosso sistema vigente de crenças); mais geral (a que servir para explicar o mais amplo leque de fenômenos); e a que for mais simples. Quine parece concordar, portanto, que a epistemologia é uma disciplina normativa, e também parece preocupar-se com a questão-chave de perceber se as nossas crenças acerca do mundo são justificadas.

> A relação entre uma entrada (*input*) escassa e uma saída (*output)* torrencial é uma relação que somos impelidos a estudar pelas mesmas razões, *grosso modo*, que sempre animaram a epistemologia; nomeadamente, para ver como as provas se relacionam com a teoria, e como é que uma teoria da natureza transcende, de várias maneiras, quaisquer provas disponíveis. (Quine, 1985, p. 465)

Esta citação parece indicar que Quine está a confrontar o cepticismo cartesiano. Mostra-se interessado em saber se a «saída torrencial» das nossas crenças acerca do mundo pode ser legitimamente inferida da «entrada escassa» da nossa experiência sensorial. E incentiva, desse modo «uma persistência esclarecida no problema epistemológico original» (1974, p. 3).

Não é claro, no entanto, se é mesmo isso que faz. As palavras de Quine sobre a «normatividade» são algo nebulosas. Quine defende que devemos adotar uma investigação científica da cognição descritiva, e não uma abordagem centrada no problema da justificação. Interessa-se pela ancestralidade causai das nossas crenças; a epistemologia, no entanto, trata de averiguar se estamos autorizados a ter as crenças que temos. Quine afirma estar a considerar como «as provas se relacionam com a teoria»; esta afirmação, no entanto, é inconsistente com a sua visão global da epistemologia. Ter «provas» de uma teoria implica termos razões para acreditar que a teoria é verdadeira, ou que é justificada atendendo às provas em questão. Quine, no entanto, rejeitou estas noções. Preocupa-se apenas com a relação causai entre dois tipos de evento físico: a estimulação do nosso aparelho sensorial e os estados cognitivos particulares do nosso cérebro que, para ele, constituem a posse do conhecimento. Tal como vimos: «A estimulação dos nossos receptores sensoriais constitui, em última análise, os únicos dados com que podemos contar para chegarmos a uma compreensão do mundo. Porque não ver simplesmente como é que essa construção realmente se processa? Porque não fazer uso da psicologia?» (Quine, 1969a, pp. 75-6). Poder-se-ia, portanto, afirmar que Quine não está a falar de questões epistémicas na medida em que não está interessado na relação entre conhecimento e justificação. A concepção da psicologia de Quine não é a da ciência em continuidade com a epistemologia, mas sim a de uma ciência que não se envolve em certos problemas epistemológicos cruciais. Na última secção deste capítulo iremos continuar a investigar a relação entre ciência e filosofia, e iremos ver que alguns naturalistas propõem uma abordagem mais comedida da incorporação do método científico na epistemologia.

3 Formas menos radicais de naturalismo

Nem todos os naturalistas renunciam à noção filosófica de justificação; alguns procuram, em vez disso, dar uma explicação científica da natureza desta propriedade epistemológica. O seu naturalismo não envolve uma rejeição da filosofia tradicional, mas sim a afirmação de que a prática científica deveria alimentar o debate filosófico tradicional.

> [É] necessária uma mistura de filosofia e psicologia para produzir princípios aceitáveis de justificabilidade. (Goldman, 1994, p. 314)
>
> [O] s resultados das ciências cognitivas podem ser relevantes e poderão ser legitimamente usados para a resolução dos problemas epistemológicos tradicionais. (Haack, 1993, p. 118)

Richard Feldman (1999) qualifica uma tal abordagem de «naturalismo metodológico», ao passo que o termo de Jaegwon Kim (1988) é «naturalismo epistemológico». Já nos cruzámos com estas epistemologias no capítulo 8; nessa altura, no entanto, designámo-las como «externistas» em vez de «naturalistas». Alguns externistas explicam a justificação em termos das relações causais que existem entre os sujeitos e o mundo.

Os fiabilistas defendem que as crenças justificadas são as crenças adquiridas por um método que tende a produzir crenças verdadeiras. A justificação é descrita em termos de causalidade e probabilidade. Estas abordagens são redutoras: a justificação é reduzida, ou inteiramente explicada, em termos de propriedades que são cientificamente respeitáveis. Nesse sentido, os externistas têm uma abordagem naturalista. Estas explicações levantam os seus próprios problemas, mas permanecem no domínio da epistemologia tradicional.

Há, no entanto, um tipo de externismo distinto. Alguns externistas não consideram a questão de saber se as nossas crenças são ou não justificadas. Para David Armstrong: «O que torna […] uma crença num caso de conhecimento é ter de haver uma *conexão legiforme* entre o estado de coisas Aap [*a* acredita que p] e o estado de coisas que torna *"p"* verdadeiro» (Armstrong, 1973, p. 75). Armstrong chama à sua explicação «modelo do termômetro do conhecimento» dado que adquirimos conhecimento do mundo da mesma maneira que um termômetro regista a temperatura. Em ambos os sistemas há apenas uma relação **legiforme** entre uma propriedade do mundo e uma propriedade de um mecanismo representativo (o nível de mercúrio num termômetro, e o estado de certos mecanismos cognitivos internos de um sujeito pensante). Não encontramos aqui qualquer referência à justificação. Estes externistas podem ser chamados eliminativistas: eliminam a noção de justificação da sua epistemologia, em vez de a explicarem por outros termos. Contudo, não têm de aceitar a afirmação de Quine de que «não é suposto os problemas filosóficos serem resolvidos». Podem-se tentar resolver filosoficamente os problemas colocados por Gettier, o regresso da justificação e o cepticismo. Isto é patente na forma como Nozick aborda estes temas, tal como vimos no capítulo 8, secção 3.2, e no capítulo 9, secção 5. Nozick é um eliminativista: o conhecimento requer apenas crenças verdadeiras com relações de rastreamento do tipo certo com o mundo; a justificação não é necessária. (Deve notar-se que esta distinção entre o eliminativista e o reducionista foi largamente ignorada no capítulo 8. A teoria de rastreamento de Nozick foi apresentada como uma forma de fiabilismo, tendo o fiabilismo sido introduzido como uma abordagem da justificação. Agora, no entanto, podemos ver que isto não é inteiramente correto. O que Nozick faz é eliminar a justificação da sua explicação do conhecimento; não a explica noutros termos.)

Neste capítulo vimos, genericamente, duas formas pelas quais a epistemologia foi influenciada pela ciência. Quine defende que a epistemologia tradicional é redundante. Em contraste com esta visão, certos externistas aceitam que a epistemologia tradicional coloca questões do tipo certo; no entanto, defendem que a resposta a essas questões deve ser efetuada usando os recursos da ciência.

Perguntas

1. «A melhor forma de entendermos a epistemologia é […] como um empreendimento no âmbito da ciência natural» (Quine, 1975, p. 68). Será mesmo?
2. Considere como é que Quine poderia negar o estatuto ***a priori*** das seguintes verdades: 7 + 5 = 12; as éguas são cavalos fêmeas; e: nada é completamente vermelho e completamente verde.
3. O que é que queremos dizer quando afirmamos que a epistemologia é uma disciplina «normativa»?
4. Explique a distinção entre a epistemologia tradicional, a epistemologia naturalizada e o naturalismo metodológico.

Leituras complementares

O artigo «Epistemologia Naturalizada», de Quine (1969a), estabelece a ordem de trabalhos genda da abordagem naturalista, e os seus argumentos contra o *a priori* estão expostos em «Os Dois Dogmas do Empirismo» (1953b). Um capítulo muito claro sobre os argumentos algo difíceis de Quine pode ser encontrado na introdução à epistemologia moderna de Everitt e Fisher (1988). Para uma visão crítica sobre a abordagem de Quine deverá ver Kim (1988), a introdução de Kornblith (1994), e Stroud (1984, cap. 6). Para a corrente eliminativa do externismo, ver Armostrong (1973), Dretske (1981) e Nozick (1981, cap. 3); para o reducionismo, ver Kim (1988). Goldman é um caso interessante: na sua explicação causai do conhecimento, em 1967 (Goldman, 2000a), começou por adotar a perspectiva elimina ti vista; mais recentemente, porém, aceitou o reducionismo, considerando que as crenças justificadas são aquelas que são produzidas por mecanismos cognitivos fiáveis (1979; 1986). Maffie (1990) oferece-nos uma boa análise dos diferentes aspectos da abordagem naturalista.

PARTE V

ÁREAS DO CONHECIMENTO

12
Memória

Na parte V do livro iremos focar a nossa atenção em certas áreas importantes do conhecimento. Ao fazê-lo, iremos considerar como as noções epistemológicas introduzidas nas partes I-V se relacionam com crenças específicas que temos acerca do mundo e uns dos outros. Assim, a importância das várias fontes de conhecimento será reavaliada, e prosseguiremos a investigação das questões relativas à justificação e ao cepticismo. Primeiro examinaremos o conhecimento que envolve as operações da memória. Analisaremos, portanto, o nosso conhecimento do passado, mas, como veremos, a memória desempenha um papel epistémico mais vasto.

1 Memória, crença e conhecimento

Primeiro, temos de considerar o que queremos dizer com o termo «memória», e para isso será útil começarmos por fazer algumas distinções. Uma delas é entre «recordar como» e «recordar que». Todos recordamos como fazer certas coisas: como andar de bicicleta, fazer uma omelete ou falar inglês. Neste sentido, a memória tem a ver com a preservação de competências e a aptidão para desempenhar certas tarefas. Aqui, no entanto, iremos ocupar-nos essencialmente da noção de «recordar que» ou aquilo a que se chama memória factual. Recordo que as manifestações contra o imposto comunitário tiveram lugar em 1990, no mesmo ano em que Mr. Frisk foi o cavalo vencedor do Gíand National, e recordo que Margaret Thatcher era primeira-ministra. Certas memórias factuais referem-se à nossa própria vida e aos nossos próprios estados mentais. Recordo que a festa do meu quinto aniversário foi divertida, e que na semana passada estive deprimido. Estas memórias podem ser qualificadas como memórias pessoais. Há, no entanto, outro tipo de memória que eu tenho dos acontecimentos da minha vida, que é de natureza distinta. Recordo não só que aconteceram, mas também como foi vivê-los; recordo-os «a partir de dentro». A este tipo de memória chama-se «memória episódica» (ou aquilo a que Norman Malcolm chama «memória perceptual»). Lembro-me de que foi Puccini que compôs *Madame Butterfly* (isto é uma memória factual); que fui ver uma interpretação desta ópera o ano passado (isto é uma memória pessoal); e também me recordo como aquela interpretação particular da ária *«Tu, tu, piccolo Iddio»* me soou (isto é uma memória episódica).

É importante notar que não nos recordamos apenas de coisas do passado. Recordo-me de que pi é aproximadamente 3,14; isto é uma verdade intemporal — foi sempre verdade e continuará sempre a sê-lo. Também me lembro de coisas acerca do presente: lembro-me de que hoje é segunda-feira. E lembro-me até de coisas acerca do futuro: acabo de me lembrar que me vou encontrar com o Martin amanhã. Estas memórias não se referem ao passado, mas nestes casos estou a recordar crenças que foram originalmente adquiridas no passado. A memória não é, portanto, uma fonte de conhecimento; é, isso sim, uma faculdade que nos permite recordar o conhecimento que adquirimos previamente por meio da percepção, do testemunho ou do raciocínio ***a priori.*** Recordar não tem a ver com a aprendizagem, mas sim com a recitação (Ryle, 1963, p. 261).

Por vezes, contudo, a memória pode estar envolvida na recordação de coisas que não sabíamos antes. Use o seu «olho mental» para revisitar uma antiga casa onde viveu e experimente contar o número

de janelas que lá se encontravam. Eu acabo de o fazer e creio que na casa da minha infância havia catorze janelas (e vamos partir do princípio de que isto é verdade). Isto é uma coisa em que eu nunca tinha pensado, e, num caso como este, a memória parece ser uma nova fonte de conhecimento. Contudo, a memória não é uma fonte *básica* de conhecimento. As fontes básicas de conhecimento são aquelas que não dependem de qualquer outra fonte de crenças. Para o fundacionalista, a percepção é uma dessas fontes: o conhecimento perceptual não depende de outras crenças que possamos ter adquirido por via do testemunho ou do raciocínio *a priori*. As crenças perceptuais são justificadas em virtude da nossa experiência perceptual. Reid defende que o testemunho também é uma fonte básica de conhecimento. A transmissão do conhecimento testemunhai pode requerer que o nosso aparelho perceptual esteja a funcionar adequadamente — temos de ser capazes de ouvir o que os nossos informantes estão a dizer — mas, para Reid, essa transmissão não depende da posse de quaisquer crenças perceptuais particulares (ver capítulo 5, secção 4). Aqui, a tese é a memória não ser uma dessas fontes básicas de conhecimento. No caso acima referido, o facto de eu ficar a saber que há catorze janelas na casa da minha infância depende da posse de certas crenças acerca da configuração da casa, crenças essas que derivam da percepção. Para eu ser capaz de reconstituir a minha antiga casa como acabei de fazer, tenho de acreditar, por exemplo, que o meu quarto era um quarto de esquina e tinha duas janelas.

Já foi observado que as noções de «saber que» e «percepcionar que» são factivas, isto é, só podemos saber que é segunda-feira se for mesmo segunda-feira; e só podemos ver que está a chover se estiver efectivamente a chover. É igualmente plausível que o mesmo se verifique com «recordar que». Se eu recordar que andei de ***skate*** no Central Park, é porque andei mesmo de *skate* no Central Park. Por vezes, no entanto, as crenças de que nos lembramos são enganadoras, por isso devemos ser cautelosos na forma como descrevemos estes casos. Não devemos dizer que temos memórias falsas (tal como não devemos dizer que temos conhecimentos falsos); o que eu tenho, isso sim, são certas crenças que parecem ser memórias, quando na verdade não são. Simplesmente, estou convencido de que me lembro de que o primeiro CD que comprei era dos Beatles, quando na verdade era dos Rolling Stones. Logo, não tenho uma memória desta compra.

Ainda assim, as nossas intuições podem divergir sobre se a palavra «recordar» é sempre usada factivamente. Um tipo de caso em que parece ser plausível falar de memórias falsas é quando nos enganamos a respeito dos detalhes de um dado episódio, apesar de esse episódio ter ocorrido, no essencial, nos termos em que o recordamos. Para alguns é aceitável que eu diga lembrar-me que a Sofia esteve na cerimônia de formatura da Luciana, mesmo que a Sofia não tenha lá estado, mas só se a Luciana tiver realmente recebido o diploma e se a minha memória desse evento estiver, no essencial, correta. Quais são as suas intuições a este respeito? Deverá a noção «recordar que» ser sempre vista como factiva, ou será por vezes aceitável dizer que temos memórias falsas?

2 Imagens da memória

Na secção precedente ocupámo-nos principalmente da memória factual; iremos agora debruçar-nos sobre a memória episódica. Por vezes, quando recordamos o passado, parecemos reviver certos eventos, como se os experienciássemos outra vez. Eis como Ingmar Bergman, o realizador de cinema, descreve este aspecto da memória.

> Tenho uma profunda fixação na minha infância. Algumas impressões são extremamente

> vividas, a luz, os cheiros, tudo. Há momentos em que consigo vaguear pela paisagem da minha infância, percorrer os quartos antigos, recordar como estavam mobilados, onde os quadros estavam pendurados, a maneira como sentia a luz. É como um filme — pequenos fragmentos de filme, que eu ponho em movimento e que posso reconstituir até ao mais ínfimo detalhe. (Bergman, 1973, p. 84)

Neste ponto, somos tentados a adotar uma perspectiva realista indireta da memória. Examinámos essa perspectiva a propósito da percepção: o realista indireto afirma que percepcionamos o mundo por via de intermediários ou dados dos sentidos. Da mesma maneira, quando recordamos o passado estamos cientes de um intermediário mental ou imagem da memória, uma imagem que nos permite ver outra vez como as coisas eram antes. Ao recordar o meu passado tenho de estar ciente de um intermediário mental, pois não posso, neste momento, estar diretamente ciente do meu quinto aniversário, evento este que ***já*** teve lugar há muito tempo. Esta teoria é certamente plausível no que concerne à memória episódica, e também tem sido defendido que esses intermediários são igualmente necessários à memória factual. Para nos lembrarmos de um facto do passado — seja do nosso próprio passado ou não — temos de convocar uma certa imagem mental na nossa cabeça.

Contudo, a tese de que as imagens da memória desempenham uma tal função epistémica levanta vários problemas. Primeiro, posso lembrar-me de factos acerca do passado sem ter quaisquer imagens associadas. Recordo que a minha professora primária tinha cabelos ruivos apesar de não conseguir imaginar como é que ela era; e recordo que o meu primeiro gole de cerveja foi desagradável, embora não seja capaz de evocar a qualidade fenomenológica do seu sabor. A ideia aqui não é que nunca tenhamos essas imagens — a maior parte de nós tem — mas tão-só que elas não são necessárias ao conhecimento. Esteves, um colega meu, é um caso extremo: nunca tem tais imagens. Pode dizer-nos muitas coisas acerca do seu passado — que a sua primeira bicicleta era uma Raleigh Chopper e que os seus travões chiavam — mas não é capaz de visualizar essa bicicleta ou de recordar como era ouvir tais sons. Segundo, há alturas em que acreditamos que as nossas imagens da memória não são um retrato rigoroso do passado. Recordo agora o casamento de um amigo meu no ano passado. Estou a vê-lo a caminhar pela nave da igreja, com o seu fato novo e barba acabada de fazer … mas esperem, não pode ser, ele usava barba o ano passado — esta imagem da memória não está certa; não corresponde à minha memória desse evento. A nossa capacidade para detectar este tipo de erros parece indicar que a memória em si é independente da nossa aptidão para ter tais imagens mentais.

Uma teoria alternativa é a de que as memórias são armazenadas sob a forma de conteúdo intencional. No caso do casamento, posso comparar esse conteúdo com a minha imagem da memória desse evento. Lembro-me de que *o noivo tinha barba* e *tinha um jato novo***.** Aqui temos, pois, uma teoria análoga à teoria intencionalista da percepção. Os estados mentais representam o mundo em virtude do conteúdo intencional e não em virtude de objetos mentais internos como os dados dos sentidos ou as imagens da memória. Por vezes, também temos imagens deste tipo, mas essas imagens não funcionam do modo defendido pelo realista indireto. São meros complementos visuais da memória; não são elementos operativos essenciais. Quando exprimimos as nossas memórias, não descrevemos a aparência de uma galeria interna de imagens. Com efeito, só conseguimos evocar estas imagens na nossa mente na medida em que podemos aceder-ao conteúdo intencional correspondente. As imagens mentais ilustram por vezes a informação armazenada independente que temos acerca do passado, e essa ilustração pode ser muito vivida e ajudar-nos, por vezes, a rememorar tal informação, mas o meio de armazenamento em si não é de natureza imagética.

Aqui, no entanto, coloca-se um problema que já conhecemos. Algumas memórias são muito

detalhadas: eu não me lembro apenas de que *Judite usou um vestido vermelho na festa*, consigo recordar exatamente a cor do seu vestido, e a fenomenologia dessa experiência da memória parece não ser captável em termos conceptuais. «Vermelho» ou «vermelho carmesim escuro» não descrevem plenamente o que eu consigo recordar; as minhas palavras para as cores não são suficientemente refinadas para representar o detalhe e as tonalidades do tecido. O intencionalista já tinha sido confrontado com este problema a propósito da percepção (ver capítulo 6, secção 3). No entanto, para evitar este problema alguns intencionalistas invocam a noção de conteúdo não-conceptual, e podemos seguir uma estratégia análoga no que concerne à memória, em que os detalhes de certas memórias estariam armazenados sob forma não-conceptual.

Nesta secção, apresentei argumentos contra uma explicação realista indireta da memória. Estar ciente de imagens mentais não é o que constitui as memórias. Se o realismo indireto é insustentável, poderíamos ser levados a considerar uma perspectiva realista, mas isto pode revelar-se problemático: como é que podemos ter contacto direto com o passado? Isso exigiria poderes cognitivos ou perceptuais extraordinários. Contudo, este problema só se coloca se permanecermos vinculados à ideia de que a memória é constituída por um certo tipo de experiência. Rejeitando o realismo indireto, aceitamos que estar ciente das imagens mentais não é essencial à memória, mas, ao renunciarmos a essa perspectiva, somos levados a procurar um elemento alternativo de que possamos ter experiência, uma experiência que se encontra no passado. É este contacto experiencial com o passado que se afigura misterioso. A solução seria renunciar a mais este aspecto da perspectiva realista indireta. A memória não é constituída por um certo tipo de experiência; envolve, isso sim, o armazenamento de informação conceptual (e porventura não-conceptual), e a aptidão de aceder a essa informação ou de a evocar. Esta evocação é por vezes acompanhada de certas experiências, mas não é constituída por elas.

3 A teoria causal da memória

Vimos antes que a minha memória da cerimônia de formatura da Luciana poderá não ser inteiramente correta: a Sofia poderá não ter lá estado. (Ou – dependendo das nossas intuições a este respeito – talvez seja preferível dizer que eu estou apenas convencido de que me recordo que a Sofia lá estava, em vez de dizer que a minha memória é falsa.) A nossa imaginação pode, portanto, retocar a nossa memória. Nesta secção iremos ver como os produtos da memória podem ser distinguidos daqueles que provêm da imaginação. Hume sugere que a diferença entre eles é clara.

> À primeira vista é evidente que as idéias da memória são muito mais vividas e fortes do que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta os objetos em cores mais nítidas do que todas as que são empregues pela segunda. Quando nos lembramos de um acontecimento passado, a ideia desse acontecimento aflui à nossa mente de modo vigoroso, ao passo que na imaginação a percepção é vaga e débil, e muito dificilmente pode ser firme e uniformemente preservada pela mente por um espaço de tempo considerável […]. Existe outra diferença entre estes dois tipos de idéias […] a imaginação não se acha obrigada a seguir a mesma ordem e a forma das impressões originais; ao passo que a memória se encontra de certo modo condicionada a esse respeito, e não possui qualquer poder de variação. (1978, p. 9)

Em muitos casos, os critérios de Hume servem, efectivamente, para destacar as memórias daquilo

que é apenas imaginado: a minha memória do fim-de-semana passado em Snowdonia é mais «vivida e forte» do que os meus devaneios sobre as férias de Verão que ando a planear passar nos Alpes. Também é claro, no entanto, que há certos contra-exemplos a esta teoria. Muitas das minhas memórias são muito tênues, desordenadas e confusas, e há pessoas que têm uma imaginação muito vivida, cujos arroubos de fantasia acometem a mente com mais vigor do que as suas memórias. Ainda assim, a abordagem de Hume não deixa de ter qualquer coisa de atrativo. Parece efectivamente haver algo de distinto nas experiências associadas à memória, mesmo que tal aspecto não possa ser apreendido em termos da sua vivacidade ou ordenação temporal. Russell descreve-o como um «sentimento de familiaridade» ou como um «sentimento de passado» (1921, cap. 9). Tal como em Hume, trata-se aqui de aspectos fenomenológicos de que podemos estar cientes, e ambos os filósofos perfilham a perspectiva que foi criticada na secção precedente, segundo a qual a memória é constituída por um certo tipo de experiência. O problema da abordagem de Hume-Russell é que confunde a questão metafísica sobre o que é a memória com a questão epistemológica sobre como se pode estabelecer que certos pensamentos são produto da memória e não da imaginação. Pode suceder que sejamos capazes de distinguir memórias de acordo com os aspectos fenomenológicos apontados por Hume e Russell, mas a tese desta secção é as memórias definirem-se, *elas mesmas*, de acordo com a sua origem causai, origem essa de que o sujeito poderá não estar, ele próprio, ciente.

Quando nos lembramos de algo, temos conhecimento que também possuíamos no passado (ignoraremos aqui o contra-exemplo da contagem de janelas da secção 1). No entanto, este conhecimento não é suficiente para a memória. Também posso reaprender um determinado facto, facto este de que eu tive conhecimento outrora, mas que entretanto havia esquecido. É igualmente necessário, pois, que se verifique uma conexão causai do tipo certo entre o meu conhecimento presente e a minha aquisição desse conhecimento no passado. (Isto, quer a nossa explicação da memória seja fundamentada no conteúdo intencional ou na posse de imagens mentais.) Investiguemos a natureza desta conexão causai. Consideremos o seguinte exemplo. Quando eu tinha cinco anos, sabia que tinha um chapéu de bombazina azul, e os meus pais guardaram um auto-retrato que eu fiz com esse chapéu na cabeça. Tinha-me esquecido disto até esse desenho ter sido redescoberto recentemente. O que está em causa não é simplesmente que eu tenha deixado de pensar no chapéu durante uns tempos, apesar de conservar a memória do mesmo; a ideia é que eu me tinha esquecido por completo da existência desse objeto — o chapéu tinha sido completamente varrido da minha memória. Agora, no entanto, ao descobrir o velho desenho, sei outra vez que tive aquele chapéu, e existe uma cadeia causai que liga o meu conhecimento presente ao conhecimento que eu possuía há muitos anos, uma cadeia causai que estabelece a conexão entre eventos como o de eu ter usado o chapéu, a tarde que passei a criar a minha obra-prima, a colocação deste desenho dentro de uma gaveta, e a recuperação do mesmo. Este não é, no entanto, um caso de memória, e será útil vermos porquê.

Uma proposta possível é que o meu conhecimento presente do chapéu não constitua uma memória, na medida em que é provocado pelo desenho. E frequente, no entanto, termos memórias que são induzidas desta forma, seja olhando para uma fotografia, lendo um diário ou ouvindo as palavras de um amigo. Nestes casos, conseguimos normalmente recordar mais acerca do episódio evocado, Uma entrada num diário pode lembrar-me de que fui ao dentista no ano passado, e deste modo posso ser levado a trazer de volta o cheiro da cirurgia, o tratamento que fiz, e porventura a dor que senti. Todavia, estas rememorações adicionais não são necessárias: mesmo que eu não saiba dizer mais nada acerca dessa consulta — talvez não me «ocorra» mais nada —, pode sempre dizer-se que me lembro de ter ido ao dentista. Por vezes também se verifica que só nos lembramos de um dado episódio quando nos são contados todos os pormenores do mesmo, ainda que nada mais sejamos capazes de acrescentar àquilo

que nos foi dito. O induzimento — seja parcial ou integral — é compatível com o funcionamento da memória.

O aspecto-chave do exemplo acima apresentado — o que indica que eu não me lembro do chapéu — é o facto de eu me ter esquecido da sua existência nos anos transcorridos desde que o desenho foi arrumado numa gaveta. Tal como vimos, o induzimento é compatível com a memória; por conseguinte, o que está aqui em causa não é apenas o facto de eu precisar de ser relembrado da existência do chapéu para o poder recordar; não se tratou de um simples lapso. Houve um período de tempo em que este elemento de conhecimento particular esteve completamente ausente da minha mente, pelo que induzimento algum me poderia ter feito recordá-lo. Podemos agora dizer algo mais acerca do tipo de conexão causai que a memória requer. Tem de haver uma cadeia causai contínua que estabeleça a ligação entre o meu conhecimento passado e o meu conhecimento presente, uma cadeia causai interna à minha mente, que não se mantém apenas em virtude de elementos do mundo exterior como fotografias e diários. A abordagem naturalista consiste, pois, em investigar a natureza física desta componente interna, reservando aos cientistas do conhecimento a missão de tentar identificar os mecanismos cerebrais que armazenam o conhecimento e estabelecem a conexão causai entre os nossos estados representacionais no presente e aqueles que adquirimos no passado.

Determinar se as relações causais necessárias estão ou não presentes é algo que não pode ser feito na perspectiva da primeira pessoa. Ver o meu desenho outra vez pode desencadear o tipo de fenomenologia característica da memória descrita por Hume e Russell; no entanto, posso não me *lembrar* do chapéu pelo facto de a cadeia causai requerida ter sido quebrada. Pode haver traços de experiência desse gênero sem que haja uma conexão causai correta entre o sujeito e os seus estados epistémicos anteriores. Assim, posso não ser capaz de dizer se me lembro de um dado episódio ou se estou meramente convencido disso.

4 Cepticismo e a realidade do passado

O facto de eu não ser capaz de dizer se me estou a lembrar ou apenas a imaginar um dado evento conduz-nos a uma situação análoga à do cepticismo cartesiano. Russell convida-nos a imaginar que o mundo foi criado há cinco minutos e que só então passámos a existir juntamente com as nossas memórias (aparentes) do passado.

> Não há qualquer impossibilidade lógica na hipótese de o mundo ter começado a existir há cinco minutos, exatamente como era então, com uma população que se «lembrava» de um passado completamente irreal. Não há conexão lógica necessária entre eventos em tempos diferentes; por essa razão, nada do que está a acontecer agora ou irá acontecer no futuro pode revogar a hipótese de o mundo ter começado há cinco minutos. (Russell, 1921, pp. 1959-60)

Não há experiências que pudéssemos ter que excluíssem o cenário céptico de Russell, e, assim, não temos justificação para aceitar que as nossas «memórias» são representações verdadeiras do passado. Nem sequer temos justificação para acreditar que existe um passado.

A resposta de Malcolm (1963b) a este cepticismo tem bastante em comum com o argumento dos marcianos a respeito do testemunho (capítulo 5, secção 3.2). O cenário de Russell assenta no pressuposto

de que se podemos estar enganados a respeito de uma qualquer «memória» — e é evidente que podemos —, então podemos estar enganados a respeito de todas as nossas «memórias». Podemos, portanto, imaginar uma comunidade de pessoas cujos relatos de «memórias» nunca estariam corretos; a ideia é que poderíamos ser membros desta comunidade. Contudo, só podemos dizer que imaginamos uma tal comunidade se formos capazes de distinguir quais das suas elocuções é suposto serem relatos de memórias. Isto para que possamos ter a certeza de que estamos a imaginar uma comunidade em que as pessoas pareçam ter memórias, e não outra em que estejam enganadas a respeito de qualquer outro estado mental ou pensamento. Malcolm, no entanto, argumenta que não podemos imaginar uma tal comunidade. Um falante só compreende uma dada palavra se a aplicar geralmente nas circunstâncias certas. A Maria só compreende a palavra «azul» se puder aplicá-la fiavelmente a coisas azuis. O mesmo acontece com «recordar»: uma pessoa só compreende esta palavra quando é capaz de dizer corretamente coisas como «eu recordo-me que ***p*».** No cenário de Russell, no entanto, estas elocuções são sempre falsas. Assim, estamos a imaginar pessoas que não compreendem a palavra «recordar». Podem fazer o som «Eu re-cór-du-me», mas não podem atribuir-lhe o mesmo significado que nós quando produzimos tal elocução. O que estas pessoas proferem não são, portanto, relatos de memórias. O cenário de Russell é uma impossibilidade conceptual: se estivéssemos realmente a imaginar uma comunidade de sujeitos com memórias — sujeitos que possuem, portanto, o conceito de RECORDAR — então, teria de verificar-se que o uso que faziam deste conceito era fiável e muitos dos seus relatos relativos ao passado estavam corretos. Assim, o cepticismo em relação à memória é implausível.

> Tendemos a imaginar o passado como algo que está *para trás, fora do nosso horizonte,* e a pensar que todas as proposições que emitimos sobre ele podem ser falsas. Mas, ao mesmo tempo, partimos sempre do princípio de que as nossas proposições *se referem* ao passado, que são proposições genuinamente *acerca* do passado. Mas, se pensarmos no que efectivamente envolve essa *referência ao passado,* que tomámos como adquirida, vemos que ela implica que muitas das proposições acerca do passado sejam verdadeiras. (Malcolm, 1963b, p. 196)

Tal como foi dito, esta resposta ao cepticismo é muito semelhante ao argumento que foi apresentado a propósito do testemunho. Se não considerarmos esta linha de argumentação convincente, deveremos considerar como é que as outras respostas ao cepticismo cartesiano poderiam aplicar-se no caso da memória (ver capítulo 9). Considere, por exemplo, como é que o contextualista e o externista epistemológico poderiam responder ao cenário apresentado por Russell. Para obtermos uma resposta satisfatória ao cepticismo, precisamos de ter uma explicação do modo como as nossas crenças acerca do mundo externo são justificadas, e do modo como podemos reter esse conhecimento sob a forma de memória.

5 A relação entre percepção, testemunho e memória

Nesta secção final iremos olhar para algumas das relações epistémicas entre percepção, testemunho e memória, e a importância da memória no nosso pensamento empírico e no *a priori*. Há uma certa interação entre as fontes do conhecimento — a percepção, o testemunho e o raciocínio *a priori* — e a faculdade da memória. As memórias podem revogar a justificação que temos para acreditar no que vemos ou no que nos é dito. Se eu me lembrar de que a Catarina foi de férias, a minha crença de que a vi

a passar ao fundo do parque poderá não ser justificada. O testemunho também pode desempenhar papel revogatório semelhante. No capítulo 4 vimos casos em que o testemunho pode revogar as nossas crenças perceptuais: quando estou a jogar bilhar acredito no Rodrigo quando ele me diz que a bola branca passa pela vermelha, mesmo que a mim me pareça que não. Por vezes, também pode dar-se o caso de o testemunho revogar as nossas memórias (aparentes): eu tenho a sensação de me lembrar de o ver numa festa, mas se o leitor me disser que não estava lá, a minha justificação para essa crença perde-se. [Isto, claro, se eu o tomar como um relator fiável (Hume) ou não tiver razões para pensar que o leitor possa estar enganado ou a mentir a este respeito (Reid).] Deixarei à sua consideração pensar em casos em que a crença perceptual pode pôr em causa a memória e a justificação que temos para as crenças que adquirimos através do testemunho.

A memória não desempenha apenas um papel revogatório em relação à percepção e ao testemunho; pode desempenhar também um papel positivo: pode afetar aquilo que escolhemos ver, e o que ouvimos ou lemos: posso recordar-me de que Sylvie Guillem dança maravilhosamente e, por conseguinte, decidir ver mais atuações suas, ou posso recordar-me de que o Luís raramente diz a verdade e por isso evitar dar-lhe ouvidos. A memória tem, pois, um efeito causai na aquisição das crenças perceptuais e testemunhais. E, o que é mais controverso, como vimos no capítulo 6, o conhecimento que temos pode afetar a natureza mesma das nossas experiências perceptuais. Se eu me recordar dos meus conhecimentos de teoria musical, as suites para violoncelo de Bach poderão soar-me de maneira diferente do que aconteceria se eu não possuísse tais conhecimentos.

A memória também tem um papel importante no que concerne ao conhecimento *a priori*. A retenção deste conhecimento é uma forma particular de memória factual: para me lembrar de que $e^{-i\pi} + 1 = 0$, retive um elemento previamente adquirido de conhecimento *a priori*. No entanto, a memória está igualmente envolvida na aquisição desse conhecimento. A derivação de certas verdades *a priori* requer longas cadeias de raciocínio. Isto aplica-se à filosofia, bem como à matemática. O argumento cosmológico de Descartes a favor da existência de Deus requer muitos passos, tal como a demonstração do teorema de Pitágoras. A memória é necessária para que possamos seguir o fio destes argumentos. As nossas conclusões prévias têm de ser projetadas para diante e usadas como premissas subsequentes do nosso raciocínio. Temos de nos lembrar, portanto, dessas conclusões anteriores. E importante notar, no entanto, que a memória não proporciona justificação para as crenças que adquirimos desta maneira; trata-se, isso sim, de uma condição necessária para a derivação de tais verdades, um mecanismo cognitivo que tem de operar para que possamos adquirir esse conhecimento *a priori*. (Um papel análogo àquele que a percepção desempenha na explicação do testemunho de Reid. A percepção não confere justificação às nossas crenças testemunhais, mas os nossos mecanismos perceptuais têm de estar a funcionar adequadamente para que possamos adquirir quaisquer crenças por via testemunhai.)

Por último, consideremos a importância da memória na nossa própria existência enquanto indivíduos pensantes. Pensemos como seria a nossa vida se não tivéssemos memória. Eu nunca acabaria de escrever estas palavras porque não me lembraria do que queria dizer a seguir, para que servia um teclado, ou que estava a escrever um livro. Não gostaria de música porque não seria capaz de ter a experiência da progressão da melodia: ouviria apenas o pulsar do som imediato. Não é claro como poderia eu continuar a agir coerentemente, uma vez que não me recordaria que tenciono ficar a trabalhar até à uma da madrugada, que o meu trabalho aqui consiste em ler e escrever textos de filosofia, ou que isto é o meu escritório. E, o que é mais preocupante, talvez não tivesse qualquer noção de mim mesmo. O modo como eu me concebo é parcialmente constituído pela memória que tenho das coisas que fiz e dos meus planos para o futuro. Sem memória, no entanto, isto perder-se-ia: não seria capaz de me lembrar que esta semana me correu bem, ou que tenciono treinar badminton este ano. Não seria capaz de me

imaginar como um homem de trinta e tal anos, filósofo, ou mesmo como um ser mortal. Como vimos no capítulo 3, a dúvida metódica de Descartes só é aplacada com o ***cogito,*** com o conhecimento certo de que somos uma coisa pensante. Aqui, a sugestão é que sem memória não poderíamos sequer saber isto, ou melhor, que a noção que temos do nosso eu só é coerente em relação aos nossos passado e futuro, que requerem ambos a intervenção da memória.

Perguntas

1. Como devemos conceber o papel epistémico da memória?
2. Podemos saber se estamos a recordar um evento ou apenas a imaginá-lo?
3. Foi afirmado que a memória envolve a retenção de conhecimento previamente adquirido. Como devemos então responder aos casos em que parecemos recordar-nos de um certo evento mesmo não sabendo ou acreditando que este aconteceu? Eis dois exemplos em que parece ser este o caso.

a) Quando era criança acreditei ter tido uma alucinação em que estava um leão no jardim das traseiras, e ainda recordo como foi esta experiência. (Isto é verdade; chamei ao leão *Arrowroot*!) Não tive medo de *Arrowroot* porque não acreditei que ele existisse; pensei que estava a imaginar coisas. Mas talvez não estivesse; pode ser que um leão tivesse fugido de um jardim zoológico. Se assim for, do que eu me recordo é do leão que efectivamente lá estava, embora na altura não acreditasse ser esse o caso. Poderá um tal cenário ser descrito nestes termos?

b) Como explicar o facto de ter acabado de me lembrar de que estive a sonhar a noite passada, apesar de na altura não acreditar ou saber que o estava a fazer?

4. Consideremos outro cenário de ficção científica. Imagine que a nossa memória podia ser melhorada acrescentando placas de circuitos de silicone aos nossos cérebros. Há, no entanto, um limite para o que cabe dentro do crânio, por isso os nossos cérebros poderiam ser ligados por sinal remoto a um equipamento de *hardware* alojado noutro local. Continuaríamos nós a dizer que nos lembrávamos de informação que fosse armazenada desta forma? E, em caso afirmativo, como poderíamos manter a afirmação anterior de que a memória requer uma cadeia causai contínua que é *interna ao cérebro?* Por outro lado, se esse armazenamento externo for aceite, então que diferença faria a constituição física do meio de armazenamento? Não poderíamos admitir que outros meios para além das placas de circuitos eletrônicos pudessem legitimamente albergar o nosso conhecimento adquirido, tornando os diários e álbuns fotográficos literalmente extensões da nossa memória?

Leituras complementares

Um dos poucos livros dedicados à epistemologia da memória é o de Don Locke (1971). Ayer (1956, cap. 4) analisa vários tópicos relevantes, incluindo o papel da imagética na memória; Landesman (1962) também aborda este tema, bem como a tese de que a memória não é uma fonte de conhecimento. Martin e Deutscher (1966) são particularmente bons no que diz respeito à teoria causai da memória e ao

induzimento. Shoemaker (1984b) apoia o tipo de resposta ao cepticismo avançada por Malcolm (1963b). Este último também analisa o papel da causalidade, e as várias distinções que temos vindo a considerar entre a memória factual e memória pessoal. Também considera a proposta que encerra este capítulo, defendendo que sem memória não seríamos reconhecíveis como seres humanos.

Estas reflexões são igualmente exploradas no filme *Memento* (2000). Leonard Shelby tem uma forma de amnésia extrema. Para conseguir funcionar no mundo e perseguir o assassino da sua mulher, coloca vários bilhetes e fotografias nos bolsos, e grava na própria pele alguns factos importantes, como o seu nome. Contudo, também se esquece de ter feito isto; ao longo do filme, vai sendo surpreendido ao descobrir estes preciosos apontamentos. Algumas questões suscitadas pelo filme são: será que Leonard tem algum conhecimento do passado? (Afinal, tem algumas crenças verdadeiras a esse respeito.) E, a um nível mais profundo, poderá Leonard ser considerado uma pessoa? Outros filmes relevantes para esta nossa reflexão são *Projeto Brainstorm* (1983), que envolve o tipo de dispositivo de armazenamento externo sugerido na pergunta 4; *Desafio Total* (1990) e *O Despertar da Mente* (2004), que aborda o tema do cepticismo em relação à memória.

13
Outras mentes

Neste capítulo irei considerar se posso ter conhecimento daquilo que as outras pessoas estão a pensar; mais genericamente, se posso saber se os outros têm mentes; e, partindo do princípio de que posso, irei investigar o que confere justificação a este conhecimento.

1 Autoridade da primeira pessoa

Muitos filósofos veem a mente como um «teatro cartesiano». Temos acesso direto aos nossos teatros privados, onde podemos dirigir os nossos holofotes introspectivos para os pensamentos e estados mentais que estão no centro do palco. Percepcionamos o mundo externo, e podemos «instrospeccionar» o nosso mundo interno (com o «olho mental»). Tem sido defendido, além disso, que somos infalíveis no que toca ao conteúdo da nossa mente. Se eu acreditar que estou com uma dor, é porque estou com uma dor. Se acreditar que gosto de gelado, é porque gosto. Tenho aquilo a que se chama «autoridade da primeira pessoa». Este tipo de perspectiva não é novo para nós. De acordo com o realista indireto, não estou diretamente ciente do mundo externo; o que eu percepciono diretamente são os dados dos sentidos (capítulo 3) — dados dos sentidos que povoam o meu teatro cartesiano — e, de acordo com o fundacionalismo tradicional, sou infalível no que toca à natureza destes elementos. Iremos avaliar sucintamente alguns problemas inerentes a esta perspectiva da mente. No entanto, o principal propósito desta secção é apresentar esta concepção cartesiana da mente porque é ela que subjaz a um importante problema céptico — «o problema das outras mentes» — o principal tema deste capítulo.

Como vimos no capítulo 6, alguns autores questionam a tese fundacionalista tradicional de que somos infalíveis no que toca à nossa própria experiência.

> Posso dizer «magenta» erradamente […] por não ter sido capaz ou, porventura, por não me ter sido realmente dado notar ou atender ou medir adequadamente a cor que está diante de mim. Assim, há sempre a possibilidade […] de a cor que está diante de mim não ser *magenta*. E isto tanto se aplica ao caso em que digo «Sinto-me, pessoalmente, aqui e agora, como se estivesse a ver algo magenta», como ao caso em que digo, «Aquilo é magenta». A primeira fórmula pode ser mais prudente mas não é incorrigível. (Austin, 1962, p. 113)

Há várias tipos de circunstâncias em que é plausível que pudéssemos estar errados relativamente aos nossos estados mentais. O leitor poderá experimentar fazer o seguinte: ponha uma venda sobre os olhos de um amigo e diga-lhe que lhe vai pôr uma pedra quente na mão. Em vez disso, ponha um cubo de gelo e pergunte-lhe se ele tem uma sensação de calor. Ou — usando apenas a sua imaginação — imagine um eneágono, um polígono de nove lados. Considere agora se tem a certeza de estar a imaginar corretamente essa forma. Terá mesmo nove lados, ou será que tem oito, ou dez? Estes dois exemplos são casos que parecem indicar que o acesso epistémico que temos às nossas mentes poderá não ser tão bom como pensamos. Por vezes, também podemos iludir-nos a nós próprios: por exemplo, quando, por qualquer razão, evitamos ficar cientes da verdadeira natureza dos nossos pensamentos. O Henrique

orgulha-se de não ser do tipo ciumento; não se importa que a sua mulher saia com amigos do sexo masculino. No entanto, é óbvio que tem ciúmes: quando ela está com outros homens, telefona-lhe para o telemóvel com muito mais frequência do que quando ela está com amigas, e tem muito mais atenção aos detalhes da forma como ela passou a noite. O Henrique está a enganar-se a si mesmo quando pensa não ser ciumento, pois preferiria ser um tipo de pessoa diferente. Da mesma maneira, eu digo que gosto mesmo de *whisky*; gosto mesmo … ou será que gostaria apenas de ser o tipo de pessoa que bebe *whisky?* Conrad escreveu em *Lorâ Jim* que «homem algum consegue alguma vez compreender as artimanhas que usa para escapar à sombra funesta do autoconhecimento». (Conrad, 1957, p. 102). É questionável, portanto, que possamos aceder infalivelmente à nossa própria mente. Dito isto, parece-nos ser claro que dispomos de algum tipo de acesso privilegiado em relação a ela. O fundacionalista moderado ficaria contente com isto. Temos justificação *prima fade* para acreditar que o acesso introspectivo que temos às nossas mentes é correto, a menos, claro está, que estejamos cientes de quaisquer fatores revogatórios.

No resto do capítulo não iremos preocupar-nos em averiguar se temos ou não acesso infalível às nossas mentes. A nossa preocupação centrar-se-á em perceber como é que podemos saber o que os outros estão a pensar. E o aspecto crucial da perspectiva cartesiana em que continuaremos a centrar a nossa atenção é a tese de que podemos aceder diretamente aos nossos estados mentais, mas não aos dos outros. Temos, portanto, de inferir o que os outros estão a pensar pela observação do seu comportamento.

2 O problema das outras mentes e o solipsismo

Até certo ponto, todos somos cépticos no que toca à amplitude do nosso conhecimento acerca do que os outros estão a pensar. Dizemos muitas vezes coisas como: «o que é que ela realmente pensa sobre disso?», «ele é impenetrável», ou «não consigo percebê-lo». No filme *O Ultimo Tango em Paris* (1972), Paul exprime um cepticismo mais extremo quando está a falar com o corpo embalsamado da sua mulher, que se suicidou: «Mesmo que um marido vivesse duzentos […] anos, jamais seria capaz de descobrir a verdadeira natureza da mulher. Quer dizer, eu … eu podia ser capaz de compreender todo o universo, mas … nunca descobriria a verdade a teu respeito. Nunca.» O problema que iremos analisar, no entanto, é ainda mais profundo. A questão é perceber se eu tenho ou não justificação para acreditar que os outros têm de facto mentes. Esta questão é conhecida como «o problema das outras mentes».

Na secção precedente foi afirmado que eu tenho acesso direto aos meus próprios pensamentos e estados mentais. Não disponho, no entanto, de tal acesso às mentes dos outros. Para compreender no que é que o leitor está a pensar, tenho de observar as suas ações e de ouvir o que diz. Ao fazê-lo, estou apenas a apreender diretamente o seu comportamento. Assim, há sempre a possibilidade de que o seu comportamento não seja motivado por pensamentos e estados mentais, e que o leitor seja apenas um autômato desprovido de mente. «[S] e eu olhar pela janela e vir um grupo de homens a passar na rua, como aconteceu agora, digo normalmente que estou a ver homens […]. No entanto, que vejo eu desta janela, senão casacos e chapéus que poderiam muito bem ser envergados por autômatos?» (Descartes, 1986, p. 21). Trata-se aqui, portanto, de um problema análogo ao do cepticismo cartesiano face ao mundo externo. As experiências que eu teria ao percepcionar ações mentalmente motivadas e os movimentos de um robô desprovido de mente são indistinguíveis, por isso não tenho justificação para acreditar que o comportamento do leitor é do primeiro tipo. A conclusão céptica é que não tenho qualquer razão para pensar que haja outras mentes além da minha. A esta visão chama-se solipsismo, e neste capítulo iremos considerar várias respostas a esta ameaça céptica. (O solipsismo também pode ter consequências

cépticas mais vastas: considere-se como é que o facto de não termos justificação para acreditar noutras mentes afetaria o conhecimento testemunhai.)

3 O argumento por analogia

Mill (1989) e Russell (1948) argumentam que temos conhecimento de outras mentes por inferência. Para o fazermos temos de raciocionar da seguinte maneira:

Premissa: sei que o meu comportamento é causado pelos meus estados mentais.
Premissa: Observo um comportamento semelhante nos outros.
Conclusão: O comportamento dos outros é causado pelos seus estados mentais.

E assim, num caso particular:

Premissa: As dores de cabeça fazem-me sempre gemer e esfregar as têmporas.
Premissa: O Rui está a gemer e a esfregar as têmporas.
Conclusão: O Rui está com uma dor de cabeça.

Contudo, esta abordagem encerra vários problemas; um deles prende-se com o tipo de raciocínio em questão. Retira-se uma conclusão geral a partir de dados experienciais limitados: o facto de o meu comportamento ser causado pelos meus estados mentais serve para argumentar que isto se aplica a toda a gente. Esta forma de argumentação é indutiva e, no capítulo 10, explorámos o problema geral da indução e vimos que é preciso encontrar uma solução para este problema que nos permita ter crenças empíricas justificadas. O argumento por analogia também depende, portanto, de uma tal solução. E importante notar, no entanto, que este tipo de argumento indutivo em particular encerra um problema específico. No argumento por analogia retira-se uma conclusão geral a partir de um *único* caso particular: chego à conclusão de que toda a gente tem uma mente a partir do facto de eu ter uma mente. O argumento assenta em provas indutivas muito débeis: temos um único caso positivo — o nosso — e a partir daí inferimos que *todas* as criaturas com comportamentos relevantemente idênticos são seres pensantes como nós. Por esta ordem de idéias, eu poderia argumentar de forma análoga para defender a tese de que toda a gente tem uma sala de estar forrada de verde pelo simples facto de a minha ser assim; mas é evidente que não teria justificação para retirar semelhante conclusão.

Ao longo deste capítulo iremos considerar em que é que consiste, efectivamente, o nosso envolvimento com os outros e a presunção de que eles têm mentes. Eu posso reparar nas pequenas *nuances* da voz e do sorriso da leitora; a sua postura pode ser indicativa da natureza dos seus pensamentos, e o movimento dos seus olhos pode ser elucidativo. Todos procuramos identificar as nossas pistas neste tipo de subtilezas comportamentais. De acordo com o argumento por analogia, no entanto, só podemos tomar esse comportamento como indicativo dos estados mentais dos outros depois de verificarmos que esse comportamento está associado aos nossos próprios estados mentais. Tudo leva a crer, no entanto, que não temos o conhecimento relevante do nosso próprio comportamento. Talvez uma pessoa excepcionalmente vaidosa — que esteja sempre a ver-se ao espelho — tenha uma ideia um pouco mais clara; mas a maior parte de nós não sabe exatamente como é que se posiciona, como é que movimenta os olhos, como é que dobra o lábio, ou como é que são as modulações da sua voz quando

exprime pensamentos. Isto torna-se mais claro se considerarmos como ficamos surpreendidos (senão mesmo horrorizados) quando ouvimos uma gravação da nossa voz ou vemos um vídeo de nós próprios. Há um problema, portanto, na primeira premissa do argumento por analogia. Não conhecemos — com suficiente detalhe — a natureza do nosso próprio comportamento: não estou ciente de certas subtilezas características do meu comportamento, mas sou capaz de discernir subtilezas desse tipo no comportamento dos outros, e são essas características que me permitem atribuir-lhes estados mentais.

Por outro lado, o facto de vermos os outros como dotados de mentes parece não envolver o tipo de raciocínio proposto no argumento por analogia. Quando vejo a leitora a esfregar as têmporas, não tenho um pensamento consciente do tipo «quando tenho uma dor de cabeça, comporto-me como ela se está a comportar agora, por isso acredito que ela está com uma dor de cabeça». Dir-se-ia que adquiro a minha crença de forma mais direta. Só por si, isto talvez não implique que o argumento por analogia seja inválido. Pode admitir-se que essa inferência seja efetuada de modo muito rápido (ou mesmo inconsciente); ou que as nossas crenças justificadas nos sejam conferidas pela nossa aptidão para raciocinar dessa forma, apesar de nem sempre o fazermos. Ainda assim, a natureza aparentemente não-inferencial do nosso envolvimento com os outros parece recomendar um modelo diferente para o conhecimento que temos das outras mentes — um conhecimento de tipo mais direto — e é sobre esse modelo que iremos debruçar-nos a seguir.

4 Ver mentes

Pensemos no modo como as pessoas se nos apresentam quando nos envolvemos com elas. Wittgenstein sugere que «o corpo humano é a melhor imagem da alma humana» (1953, p. 178); que «a consciência é tão clara na sua face e comportamento como em mim próprio» (1967, §221); e diz: «É possível dizer leio a timidez no seu rosto, mas, em qualquer caso, a timidez parece não estar apenas associada, ou extrinsecamente conectada, com o rosto; mas o receio está lá, bem vivo, nos traços da expressão» (1953, §537). O que Wittgenstein parece querer dizer é isto: eu não chego à conclusão de que o leitor tem uma mente por observar características do seu comportamento que estão geralmente associadas a estados mentais particulares. Dir-se-ia, em vez disso, que observo diretamente a sua mente. Alguns tipos de olhar permitem apreender este fenômeno de forma mais nítida. Quando o nosso olhar se cruza com o de outra pessoa, o seu desejo ou raiva podem ser imediatamente reconhecíveis; num único instante, vemos essa pessoa como dotada de uma mente, e como tendo um desejo por nós, ou raiva de nós. «Um olhar de desejo concentra em si mesmo toda a vida do ser humano» (Scruton, 1986, p. 24). Quando a vejo, não *infiro* que ela tem uma mente; *vejo* que ela a tem. Os olhares de desejo e raiva podem ser um pouco inflacionados, mas este fenômeno é evidente em todas as nossas interações. Quando vou de bicicleta para o trabalho estou sempre ciente da possibilidade de um carro se atravessar à minha frente num cruzamento. Para evitar que isto aconteça, cravo os olhos nos automobilistas que estão parados nos cruzamentos à espera de avançar e só retiro as mãos dos manípulos dos travões quando eles me veem. Ao captar a sua atenção, vejo os automobilistas como seres dotados de mentes, que me viram (e, presumivelmente, que viram que eu tenho uma mente). Só depois de este reconhecimento mútuo ter lugar é que sinto que posso passar em segurança.

Dylan, o filho pequeno de uma amiga minha, gosta muito de chocolate, e quando vou a casa deles costumo levar-lhe uma ou duas barras. Por vezes, no entanto, esqueço-me, o que o deixa bastante decepcionado; a decepção é evidente no seu rosto; fica «de queixo caído». Não parece correto dizer que

eu depreendo o que ele está a sentir por meio de uma inferência feita com base nas crenças que eu tenho a respeito da alteração dos contornos do seu rosto. Uma descrição mais correta seria simplesmente a de que eu o *vejo* — de modo direto e não-mediato — passar da expectativa à decepção.

Estas observações talvez captem o carácter das nossas interações humanas, mas não é claro que elas constituam um argumento contra o solipsista. Talvez eu não tenha outro remédio senão acreditar que os outros têm mentes; a tese solipsista, no entanto, é que essas crenças não são verdadeiras: o facto de eu ver as pessoas como dotadas de mentes não implica que o sejam. Um automobilista machista afirma ver que só as mulheres é que conduzem mal; e no entanto, está enganado. Alguns afirmam ver a mão de Deus nos fenômenos da Natureza, mas isto não proporciona, só por si, justificação suficiente para acreditarmos numa tal intervenção (contudo, para uma perspectiva contrária, veja-se o capítulo 15, secção 3). A questão-chave é se temos justificação para afirmar que percepcionamos que os outros têm mentes, e se temos, por conseguinte, boas razões para rejeitar o solipsismo. Para responder a essa questão, começaremos por examinar um argumento que ameaça a perspectiva cartesiana da mente, segundo a qual temos acesso direto aos nossos próprios estados mentais e acesso indireto aos estados mentais dos outros. É esta concepção da mente que está na base do argumento a favor do solipsismo. Na secção 6 iremos concretizar um pouco mais a tese de que podemos apreender diretamente as mentes das outras pessoas através do seu comportamento.

5 O argumento da linguagem privada revisitado

De acordo com a perspectiva cartesiana da mente, aprendo a compreender o significado das palavras que referem estados mentais a partir do meu próprio caso. As dores são aquelas sensações particulares de que estou ciente de vez em quando, e o desejo de chocolate é aquele tipo de anseio específico que tenho frequentemente. A ideia é que um bebé tem uma determinada sensação, crença ou desejo, e ao atender ao que é ter esse estado mental, aprende a reconhecê-lo em ocasiões futuras. «Cada uma das palavras desta linguagem deve referir aquilo que só pode ser conhecido pela pessoa que fala; as suas sensações imediatas, privadas. Outra pessoa não pode, portanto, compreender esta linguagem» (Wittgenstein, 1953, §243). *Esta* sensação é uma dor, e ***esta*** é um desejo de chocolate. Estes episódios de aprendizagem são privados e têm lugar no interior do nosso próprio teatro cartesiano, a que os outros não têm acesso. Os outros veem apenas os cartazes lá fora — o nosso comportamento — e não as atuações em cena (os nossos estados mentais efetivos).

Wittgenstein, todavia, argumenta que não podemos ter conhecimento acerca das nossas próprias mentes desta forma. Se esta fosse a única forma de acesso que temos às nossas mentes, então não poderíamos saber se estamos ou não a aplicar corretamente os termos dos nossos estados mentais; como é que poderíamos saber que não os estávamos a aplicar aleatoriamente? Só podemos ter a certeza de que o seu uso é consistente se houver critérios de correção. A nossa própria opinião acerca do que é que traduz o mesmo tipo de sensação ou estado mental não é objetiva no sentido requerido. «[Neste caso, não tenho qualquer critério de correção. Querer-se-ia dizer aqui: o que, em qualquer caso, me parecer correto está correto. O que só pode querer dizer que não podemos falar de ‘correto’» (1953, §258).

Podemos, contudo, identificar os nossos estados mentais e falar acerca deles; isto porque há critérios objetivos para a aplicação de termos referentes a estados mentais, e esses critérios são comportamentais. A tese wittgensteiniana é que só podemos compreender o que significa «dor» quando assimilamos que há um certo comportamento característico dessa sensação, como gemer e lamentar. E

também isto que se passa com os restantes estados mentais: só compreendemos o que é ter um desejo de chocolate se soubermos que um tal desejo nos leva a consumir esse alimento. Há uma conexão conceptual entre o comportamento observável e a posse de uma mente. Na próxima secção esboçarei uma teoria da mente que perfilha esta conclusão. (Deve observar-se, no entanto, que o próprio Wittgenstein não é geralmente considerado um adepto desta teoria em particular.)

6 Comportamentalismo

Os comportamentalistas[4] sustentam que a mente não está escondida dentro da cabeça e que consiste simplesmente nos movimentos do corpo e nos sons que ele produz. A mentalidade não é mais do que comportamento. Assim, posso ver e ouvir diretamente a mente do leitor. «Os desempenhos inteligentes manifestos não são pistas para as operações das mentes; são essas mesmas operações. Boswell descreveu a mente de Johnson quando descreveu o modo como ele escrevia, falava, comia, se inquietava e enfurecia» (Ryle, 1963, p. 57). Os exemplos que examinámos mais acima — Dylan, o olhar de desejo e o captar da atenção dos automobilistas — servem para tornar esta abordagem da mente atrativa. Parafraseando Wittgenstein: parece, de facto, que a consciência é tão clara nos rostos e comportamentos das pessoas quanto em mim próprio.

O comportamentalismo foi popular na primeira metade do século XX. Foi em grande medida motivado pela ênfase colocada pelo positivista lógico no método científico. Os positivistas lógicos defendiam que as afirmações que não podem ser verificadas são destituídas de significado e, para eles, uma afirmação só pode ser verificada se puder ser testada pela observação ou pela experimentação científica. O comportamentalismo era uma posição aliciante porque, de acordo com esta teoria, a mente podia ser cientificamente investigada. A mente não era uma espécie de espírito nebuloso, essencialmente vedado à nossa observação — como pensavam os dualistas — mas sim algo aberto e acessível à vista de todos. Assim, para o comportamentalista, é a minha experiência perceptual do comportamento alheio que justifica a minha crença de que os outros possuem estados mentais. Ao observar o seu comportamento, observo a sua mente.

O comportamentalismo, no entanto, encerra vários problemas. Devemos começar por clarificar que o comportamentalista não afirma que eu tenho mesmo de gemer, por exemplo, se estiver com dores; o que eu tenho, nesse caso, é uma *disposição* para gemer. Esta noção de disposição comportamental desempenha um papel crucial na abordagem comportamentalista. Posso reprimir os meus gemidos para causar boa impressão nos meus pares, mas continuo a estar disposto ou inclinado a gemer, e era isto que eu faria se ninguém estivesse à minha volta. Mesmo que me apeteça comer um gelado, posso não ir até à carrinha dos gelados porque não tenho dinheiro suficiente para comprar um; não obstante, não deixaria de satisfazer o meu desejo se um tal constrangimento não me impedisse de o fazer. Para o comportamentalista, um estado mental particular é identificado com um conjunto de disposições comportamentais. Não é claro, no entanto, se se pode mesmo apresentar uma descrição definitiva de um tal conjunto. Se eu tiver o desejo de comer um gelado, posso estar disposto a caminhar até à carrinha dos gelados; mas, dependendo das crenças que eu tiver, posso estar igualmente disposto a comportar-me de outra maneira qualquer. Se eu acreditar que o deus dos gelados ajudará aqueles que assobiarem a canção «Dixie», então, poderei optar por assobiar «Dixie». Se eu acreditar que alguém enterrou um copo de *Ben & Jerry's* no jardim, poderei abrir uma cova no canteiro das flores. Uma pessoa com desejo de comer um gelado pode manifestar todo o tipo de comportamentos, e, assim, o comportamentalista não pode

providenciar uma explicação dos estados mentais em termos de disposições comportamentais. Outro problema para os comportamentalistas é terem sido acusados de se «fingirem anestesiados», isto é, de ignorarem a qualidade experiencial do que é ter certos estados mentais. Posso gemer quando estou com dores, mas estar com dores é algo que ***se sente*** de uma certa maneira, e o comportamentalista não dá qualquer explicação para este aspecto do que é ter uma mente.

Hoje, o comportamentalismo tem muito poucos apoiantes, e nos últimos cinquenta anos foram propostas várias abordagens alternativas da mente. Os detalhes dessas abordagens não devem preocupar-nos no âmbito deste livro, mas a abordagem genérica que lhes subjaz pode ter alguma importância epistemológica. Muitos dos estudiosos da filosofia da mente afirmam que a nossa compreensão da mente é teórica. Na secção seguinte iremos explicar o que isto significa e considerar se este tipo de abordagem pode proporcionar uma explicação para o nosso conhecimento das mentes dos outros.

7 Conhecimento teórico da mente

Se colocarmos uma chama debaixo de uma panela de água, a água aquece e acaba por ferver; se lhe acrescentarmos um saquinho de chá, a água tornar-se-á progressivamente castanha. Mas porque é que estas coisas acontecem? Não podemos explicá-las pela mera observação do conteúdo da panela; temos, no entanto, uma teoria que explica estes fenômenos. Essa teoria envolve uma descrição de certas entidades não-observáveis como as moléculas de H_2O que estão fragilmente ligadas entre si. A aplicação da energia térmica à panela faz com que estas moléculas se movimentem de modo cada vez mais violento até, atingido o ponto de ebulição, algumas delas se dissiparem na atmosfera sob a forma de vapor. As restantes moléculas em movimento rápido difundem-se dentro e fora do saco poroso do chá, dissolvendo certos compostos durante este processo, compostos esses que se encontram nas folhas de chá. Acreditamos nesta descrição porque ela fornece uma explicação para o que vemos e, o que não é menos importante, esta teoria pode ser usada para fazer previsões, previsões essas que podem ser testadas. Se introduzirmos os saquinhos de chá em recipientes com água a temperaturas diferentes, a água quente deverá tornar-se castanha num período de tempo mais curto do que a água fria (isto porque as moléculas em movimento rápido têm um nível de difusão mais elevado). É efectivamente isto que se verifica, e assim, temos uma previsão correta que sustenta a nossa teoria molecular.

Nesta secção iremos atentar na tese de que a atribuição de estados mentais também é de natureza teórica. Não posso observar diretamente o que leva o leitor a comportar-se da maneira como se comporta; posso, no entanto, ter uma explicação teórica para o seu comportamento. Esta teoria chama-se «psicologia popular». Chama-se assim porque não envolve entidades especificamente vocacionadas para contextos científicos, como as moléculas do exemplo anterior. A psicologia popular postula a existência de estados mentais do dia-a-dia, tais como crenças, desejos, expectativas e receios, e são estes estados mentais que nos dão uma explicação para as ações das pessoas. Estes estados, no entanto, são de natureza teórica porquanto não são diretamente observáveis (exceto para os comportamentalistas). Precisamente como a ciência física, que postula a existência de leis sobre o comportamento das suas entidades teóricas, o mesmo se passa com a psicologia popular. A psicologia popular inclui generalizações como a de que uma pessoa com dores tende a gritar, e que as pessoas vão ao frigorífico quando têm fome e acreditam que este está guarnecido de alimentos. Podemos então usar estas generalizações para chegar ao que uma pessoa está a pensar ou a sentir: se Kramer se está a aproximar do frigorífico, podemos inferir que ele está com fome. Tenho justificação para acreditar que os outros têm mentes da mesma maneira que

tenho justificação para acreditar que a água consiste em moléculas de H_2O. As moléculas podem ser usadas para explicar e prever a ação da água, e as categorias da psicologia popular podem ser usadas para explicar e prever as ações das pessoas. O tipo de raciocínio que aqui se aplica é aquele a que se chama, variavelmente, «inferência abdutiva», «raciocínio ampliativo», ou «inferência a favor da melhor explicação». Se houver uma teoria que explique a ocorrência de certos fenômenos melhor do que qualquer outra teoria alternativa, então, temos justificação para acreditar nessa teoria.

Uma tal explicação teórica pode parecer contraditória com a nossa anterior observação de que parecemos ter um envolvimento direto com as mentes dos outros. Há uma distinção entre os fenômenos que percepcionamos diretamente e as entidades teóricas que explicam essas aparências. As propriedades físicas das moléculas de H_2O explicam porque é que a água ferve, tal como os estados psicológicos populares explicam o nosso comportamento. Em ambos os casos, as entidades teóricas da química e da psicologia popular não são observadas; são simplesmente tomadas como existentes para explicar aquilo que é observável. E, tal como foi dito, isto parece estar em contradição com a afirmação de que «vemos mentes». No entanto, talvez uma abordagem teórica possa elucidar este aspecto da nossa experiência.

Ao aprender a usar um aparelho de ultra-sons, uma enfermeira observa várias formas na tela, e faz uso de uma teoria que lhe permite interpretar a imagem: «se houver uma sombra ali e uma zona mais escura imediatamente à esquerda, então, o bebé é um rapaz». Com a prática, no entanto, e à medida que a enfermeira vai aperfeiçoando a sua técnica para interpretar o que vê na tela, deixa de ter de raciocinar desta maneira; passa simplesmente a ***ver*** que o bebé é um rapaz. Segue-se outro exemplo de interpretação não-inferencial. Ao longo dos anos, e à medida que foram envelhecendo, as minhas bicicletas fizeram toda a espécie de barulhos. Quando oiço um destes barulhos pela primeira vez, tento descobrir de onde vem. Para esse efeito, considero se se trata de um barulho regular, se soa a metal em contacto com metal, e se ocorre invariavelmente com tempo de sol e de chuva. As respostas as estas perguntas ajudam-me a desenvolver uma teoria para explicar o porquê desse barulho. Se for um barulho regular, e não envolver contacto de metal com metal, então, é provável que seja provocado pelo aro da roda em fricção com um calço do travão. Uma vez mais, à medida que vou aperfeiçoando a minha competência para aplicar a minha teoria, deixo de ser obrigado a desenvolver este raciocínio; começo simplesmente a ***ouvir*** a fricção de um calço dos travões. Talvez esta linha de raciocínio possa então ser adotada pelos psicologistas populares. A medida que vamos aperfeiçoando a aplicação da nossa teoria da psicologia popular, deixamos de ter de raciocinar nestes termos: «O Leonel está a contorcer-se no chão, por isso deve estar com dores»; em vez disso, conseguimos simplesmente ***ver*** que o Leonel está com dores. Uma explicação teórica proporciona, pois, uma solução para o problema das outras mentes. O sucesso explicativo e preditivo da nossa teoria da psicologia popular proporciona uma justificação para as nossas crenças acerca das mentes dos outros, e, se aceitarmos isto, também podemos acomodar a tese persuasiva de que vemos os estados mentais dos outros operativos nas suas ações e não nos limitamos a inferir que eles estão envolvidos nessas mesmas ações.

Ninguém é realmente solipsista — ninguém pode viver esse tipo de cepticismo — mas será que temos justificação para acreditar na existência de outros seres pensantes? Vimos três abordagens genéricas a esta questão. Primeiro, eu poderia inferir que o leitor tem uma mente a partir do facto de o leitor se comportar como eu. Segundo, eu poderia percepcionar diretamente a sua mente, uma vez que o seu comportamento não seria visto como um mero indício de que o leitor tem uma mente, mas sim como constitutivo da sua mente. Terceiro, a melhor explicação para o seu comportamento seria o facto de este ser guiado pelos seus estados mentais.

Perguntas

1. Reflita honestamente sobre si mesmo: pensa que se auto-ilude de alguma maneira a respeito dos seus estados mentais? (Ou que alguém seu conhecido o faz?) Como relaciona a sua resposta com a questão de termos ou não autoridade de primeira pessoa no que diz respeito às nossas mentes?
2. Será que a citação que se segue do ator Laurence Olivier apoia alguma das soluções propostas para o problema das outras mentes? Estas palavras vêm a propósito do modo como aprende a representar uma cena em particular.

> Por vezes, do alto do autocarro, vejo um homem. Começo a imaginar coisas sobre ele. Vejo-o fazer qualquer coisa, um determinado gesto. Porque é que ele o faz daquela maneira? Porque deve ser assim. E se ele é assim, é porque faria — numa dada situação — aquilo. (Harris, 1971, p. 84)

3. Ao tentar estabelecer se o leitor tem ou não uma mente, dir-se-ia que a única prova em que me posso basear é o seu comportamento observável. Será isto suficiente para justificar a minha crença de que o leitor tem uma mente?
4. A justificação providenciada pelo argumento por analogia, pelo comportamentalismo e pela psicologia popular é de natureza internista, isto é, podemos refletir no que é que nos dá justificação para a nossa crença nas outras mentes. Como poderia o externista explicar, por sua vez, esse alegado conhecimento?
5. Há uma anedota filosófica sobre dois comportamentalistas. Depois de fazerem amor, um deles pergunta: «para ti foi bestial, como é que foi para mim?» Qual é o problema da explicação comportamentalista da mente que esta anedota põe em relevo? (E por que razão é engraçada?)

Leituras complementares

As questões relativas ao autoconhecimento e à auto-ilusão são frequentemente suscitadas no contexto do amor e da obsessão. Em *Muito Barulho para Nada,* de Shakespeare, é plausível, desde o primeiro momento, que Benedick e Beatrice estejam apaixonados, embora afirmem não estarem interessados um no outro. Veja-se também os filmes *Destinos nas Trevas* (1971) e *Bem Me Quer … Mal Me Quer* (2002); ambas as histórias podem ser interpretadas como casos de auto-ilusão em que as pessoas tentam suprimir a crença de que não são amadas. (A canção dos lOcc «I'm Not in Love» também é relevante para o tema da auto-ilusão!) O receio solipsista de se poder ser a única mente que existe é explorado num conto de Robert Heinlein (1964b) intitulado «Eles». Também há vários filmes que abordam esta paranóica suspeita solipsista, e um exercício útil é considerar quão radical é o cepticismo expresso em cada um deles. Muitas vezes, sugere-se que certas criaturas não têm as mesmas respostas emocionais que nós, embora sejam, até certo ponto, conscientes. *A Invasão dos Violadores (1978) e Blade Runner* (1982) seguem esta linha. O segundo é interessante na medida em que quando vemos Rachael, um robô, pela primeira vez, ela desconhece o facto de não ser humana. Parte do princípio de que os outros têm pensamentos como ela, o que, na verdade, não se verifica: os pensamentos dos outros são emocionalmente mais ricos do que ela pensa. Outros filmes sugerem um tipo de cepticismo mais extremo em que certos grupos de personagens aparentemente humanas são na realidade autômatos

desprovidos de qualquer tipo de pensamento consciente. Este gênero de cenário encontra-se em filmes como *Mulheres Perfeitas* (1975) e *O Mundo do Oeste* (1973).

Os filmes também podem realçar subtilezas do nosso comportamento que revelam a nossa natureza mental, isto é, aqueles aspectos que talvez nos permitam ***ver*** as mentes. Os realizadores costumam apontar a câmara para pequenos gestos do dia-a-dia, como a forma como nos tocamos, o modo como encolhemos os ombros ou alteramos a expressão do rosto, gestos esses que dizem muito sobre aquilo que estamos a sentir ou a pensar. No romance *Casa Abandonada,* Charles Dickens escreve: «Ela permanece de pé olhando para ele […] e só as suas mãos irrequietas dão expressão às emoções. Mas são muito eloquentes; mesmo muito eloquentes» (Dickens, 1993, p. 615). Veja-se como Hubbell aperta o atacador de Katie em *O Nosso Amor de Ontem* (1973); como Terry Malloy afasta a arma do irmão no banco de trás de um táxi em *Há Lodo no Cais* (1954); e como a expressão de Jill se altera em *Aconteceu no Oeste* (1968) quando descobre que um certo homem (para mais não revelar) sobreviveu a um tiroteio, e depois o ouve dizer que tem de abandonar a cidade (e a ela, claro está).

Uma defesa recente do argumento por analogia pode ser encontrada em Goldman (2000b), ao passo que Pargetter (1984) defende uma explicação teórica das outras mentes. Buford (1970) proporciona uma boa coleção de artigos sobre as várias abordagens do problema. Para uma introdução à filosofia da mente, poderá recorrer ao manual de Kirk (2003) *Mind and Body,* e a Maslin (2001) para o comportamentalismo.

14
Conhecimento moral

Não só observamos simplesmente o que as pessoas fazem, como também valorizamos as suas ações: vemos algumas delas como boas, louváveis ou meritórias; e outras como más, mal-intencionadas ou desprezíveis. Mais do que isso, sentimos que devemos tentar imitar as primeiras e evitar as segundas. Aqui estão alguns exemplos de contornos bem claros: o assassínio premeditado é mau, o alívio da dor é bom. Independentemente do que possamos pensar acerca de outros casos mais controversos — É correto matar animais? O aborto é errado? — é inegável que todos vemos as ações das pessoas em termos morais ou éticos. (Empregarei os termos «moralidade» e «ética» indiferenciadamente.) Este capítulo tem como principal propósito ilustrar e iluminar as noções epistemológicas essenciais que temos vindo a debater ao longo do livro. Consequentemente, pode servir apenas como uma breve introdução à filosofia moral. Nas secções 1 e 2 iremos examinar duas abordagens influentes da ética: uma defende que as nossas crenças éticas têm justificação empírica, ao passo que a outra alega que têm sustentação ***a priori.*** Na secção 3 iremos considerar se podemos adquirir crenças éticas justificadas através do testemunho. Por fim, na secção 4, iremos debruçar-nos sobre o tema do cepticismo em relação à moralidade, e sobre a tese de que não podemos ter conhecimento moral.

1 Uma abordagem empírica da moralidade

1.1 Utilitarismo

Os utilitaristas como John Stuart Mill argumentam que o pensamento ético envolve sempre uma consideração implícita do prazer ou da dor experienciados pelas pessoas que são afetadas por uma dada ação: «as ações são certas na exata medida em que tendem a promover a felicidade, e erradas na exata medida em que tendem a produzir o inverso da felicidade» (Mill, 1998, p. 7). Não devemos, no entanto, preocupar-nos apenas com o prazer ou dor imediatos que possam resultar de uma dada ação. O parto pode provocar dores excruciantes, e, no entanto, as compensações — em termos do prazer de se ser mãe ou pai durante toda a vida, e da felicidade futura da criança — fazem o trabalho de uma parteira ser moralmente meritório. A dor no presente pode resultar num prazer alargado no futuro, e isto deve ser tomado em conta quando ponderamos, utilitariamente, se uma ação é boa ou má. Por outro lado, não estamos a falar apenas do prazer ou da dor da pessoa que está a decidir o que fazer. Se eu fizer um donativo substancial a uma instituição hospitalar, posso passar a ter um estilo de vida menos agradável por ter menos dinheiro para gastar em champanhe e caviar, no entanto, a investigação médica que o meu donativo financia poderá levar a um aumento da felicidade de muitas pessoas. Uma boa ação é portanto uma ação que conduz a um aumento da experiência global de prazer de uma dada comunidade, ao passo que uma ação errada é uma ação que leva à redução global do prazer ou a um aumento global do sofrimento. Há certas formas de utilitarismo que estabelecem uma distinção entre prazeres superiores e prazeres inferiores (Mill, 1998) — por exemplo, entre ler poesia e beber cerveja — e entre aqueles que privilegiam os objetivos em detrimento das experiências de prazer (Moore, 1903). Neste capítulo, no entanto, iremos deter-nos na forma mais elementar do utilitarismo que vê a felicidade como uma simples

experiência de prazer (indiferenciado), e como único objetivo moral relevante.

O utilitarismo é empirista na sua abordagem. Os cálculos que têm de ser executados para determinar o valor moral de uma ação envolvem dados empíricos: temos de ter conhecimento *a posteriori* de que um estômago cheio leva à felicidade e que a dor não. Tais cálculos, porém, parecem ser altamente problemáticos: poderemos mesmo quantificar e comparar o prazer e a dor causados pelas nossas ações? «Como podemos medir o peso de uma lágrima face ao peso de uma gota de sangue?» (De Beauvoir, 1965, pp. 568-9). Um dos fundadores do utilitarismo, Jeremy Bentham, sugeriu que podemos; para o fazermos, temos de aplicar o cálculo hedonista («hedonista» deriva de *«hedonê»*, palavra grega que significa «prazer»). Poderíamos atribuir valores numéricos aos nossos prazeres e sofrimentos segundo fatores como a sua intensidade e duração. Esses valores poderiam então ser usados para determinarmos como deveríamos agir. Deverei gastar setenta euros numa refeição sumptuosa ou entregá-los a uma organização de apoio ao Terceiro Mundo? A primeira opção levar-me-ia, segundo o cálculo hedonista, a ter uma experiência de prazer de valor 10. A segunda, no entanto, proporcionaria uma refeição a 100 pessoas, que teriam uma experiência de valor 1 cada uma. O prazer resultante destas duas ações seria de 10 e de 100, respectivamente; logo, deveria dar o meu dinheiro à organização de caridade. Apesar de ser extremamente básico, este exemplo serve, ainda assim, para nos dar uma ideia do tipo de cálculo que um utilitarista pensa que devemos fazer. (E isto não é uma mera posição teórica: o filósofo utilitarista Peter Singer dá um quinto dos seus rendimentos à Oxfam.)

Sejamos claros acerca do que, de acordo com o utilitarista, confere justificação às nossas crenças éticas. A bondade é uma propriedade natural que existe no mundo; consiste apenas na felicidade ou no prazer. As nossas crenças acerca dessa propriedade são justificadas da mesma maneira que as nossas crenças acerca de outras propriedades naturais. Eu acredito que pôr mais cavacos na lareira fará aumentar a temperatura da minha sala. Esta crença é justificada por razões indutivas: sempre que, no passado, pus mais cavacos na lareira, a temperatura aumentou. As minhas crenças acerca de questões éticas são justificadas de forma idêntica. Tenho razões indutivas para acreditar que bater nos meus filhos é uma coisa que não devo fazer porque no passado este tipo de ação levou a que houvesse mais infelicidade no mundo. O conhecimento moral é portanto uma espécie de conhecimento empírico ou *a posteriori*.

1.2 Problemas do utilitarismo

Uma forma de atacar o utilitarismo é pensar em cenários nos quais os veredictos dados pelo utilitarista divergem das nossas intuições éticas. Estas intuições consistem nas opiniões éticas do senso comum. É possível imaginarmos casos em que um ato claramente mau pode valer como bom em termos utilitaristas, ou vice-versa. Isto indicaria que o nosso pensamento ético não é utilitarista. Eis um exemplo retirado de *Os Irmãos Karamázov,* de Dostoiévski:

> – Diz-me tu próprio, desafio-te. Responde. Imagina que estavas a criar uma fábrica dos destinos humanos com o objetivo de tornar os homens felizes um dia, de lhes assegurar enfim a paz e o repouso, mas que para isso era necessário e inevitável torturar até à morte uma única criatura — um bebé batendo no peito com o punho, por exemplo — e fundar esse edifício sobre as lágrimas irremissíveis dessa criança, aceitarias ser o arquiteto dessas condições? Diz-me, e diz a verdade.
>
> – Não, não aceitaria — disse Alyosha suavemente.

Alyosha não é, pois, utilitarista. A felicidade da Humanidade pesaria seguramente muito mais do que a experiência de sofrimento resultante da tortura de um só bebé; não obstante, essa tortura seria moralmente indefensável. William James concorda:

> Se nos oferecessem a possibilidade de um mundo em que […] fosse possível manter milhões de pessoas num estado de felicidade permanente sob a única condição de que uma qualquer alma perdida no outro extremo do universo fosse obrigada a viver um tormento solitário […] como seria abominável gozar uma felicidade que fosse deliberadamente aceite como fruto de semelhante acordo. (1897c, p. 68)

Estes exemplos podem ser entendidos como sinais de que o utilitarismo é inaceitável.

Os utilitaristas têm, no entanto, duas respostas possíveis a este tipo de objeção. Primeiro, foi proposto um tipo de utilitarismo diferente, em que se defende a necessidade de manter certas regras morais, como a de que o assassínio e a tortura são sempre errados. Em determinadas circunstâncias pode suceder que tais atos levassem a um aumento nítido do prazer; no plano geral, no entanto, a tortura e o homicídio levam a um aumento do sofrimento e é por isso que deve haver uma proibição utilitarista contra estes atos. Esta abordagem chama-se «utilitarismo das regras», por oposição ao «utilitarismo dos atos», pois aplica os princípios utilitários para avaliar se certas regras são ou não eticamente corretas, e não às consequências de atos particulares. Há uma analogia útil a fazer aqui com os jogos e o desporto. Estes são praticados por puro divertimento ou prazer. Neste sentido, poderia parecer mais sensato não fazer caso das regras de um jogo particular; se ignorássemos as rendas no jogo do Monopólio, ou recebêssemos dinheiro extra ao passar pela casa de partida, os jogadores poderiam jogar durante mais tempo sem entrar em bancarrota e, portanto, divertir-se mais. Esta linha de raciocínio assemelha-se à do utilitarismo dos atos: as regras podem ser quebradas se essas regras limitarem o possível prazer que certas ações nos podem trazer. O utilitarista das regras, no entanto, observa que o objetivo dos jogos de competição se perderia se uma tal atitude se estendesse às regras do jogo, e a longo prazo divertimo-nos mais se as regras forem estritamente observadas.

Segundo, poderíamos pegar o boi pelos chifres e aceitar as conclusões contra-intuitivas utilitaristas. Por muito que isso nos pudesse repugnar, numa situação tão extraordinária como a que foi referida — na qual a felicidade da Humanidade podia ser assegurada pela tortura de um bebé — a atitude eticamente certa a tomar seria realizar uma tal ação. Esta é a posição adotada por J. C. C. Smart (1973). Este autor sustenta que as nossas intuições éticas se revelaram várias vezes erradas no passado, e que este cenário de tortura poderia ser mais um caso desse gênero. Tal como antes se pensava, erradamente, que a escravatura era eticamente aceitável, hoje pensa-se que jamais se deve torturar um bebé — no entanto, podemos estar errados, uma vez mais.

Também podemos atacar o utilitarismo questionando se o prazer deve desempenhar um papel central na ética. Nozick (1981, cap. 5) sugere um cenário em que pudéssemos ser ligados a uma máquina de experiências que nos proporcionasse experiências agradáveis. (Recordamo-nos aqui de *Matrix* (1999), e do orgasmômetro em *O Herói do Ano 2000* (1973), de Woody Allen. Se fôssemos utilitaristas, a melhor coisa a fazer seria, em última análise, ligar toda a gente a uma central de máquinas destas. Contudo, isso não parece estar certo. Seria mesmo esse o nosso desejo, e seria a sua concretização uma coisa boa? Deixarei estas questões à consideração do leitor. (Relevante para este tema, penso eu, é a resposta que Miles Davis, o grande trompetista de ***jazz***, deu quando lhe perguntaram, numa das suas últimas digressões, porque é que já não tocava baladas nos concertos. A sua resposta foi: «Porque gosto demasiado de tocar baladas.») O prazer não é tudo o que desejamos, e não deve ser o nosso único

objetivo ético. Em matéria de moralidade, parece haver outros conceitos centrais importantes; conceitos como direitos, justiça, dever e obrigação; estes, no entanto, não são tomados em consideração pelo utilitarista. Não devemos torturar uma criança — quaisquer que sejam os benefícios daí decorrentes — porque isso é injusto: ela nada fez para merecer semelhante tratamento.

2 Uma abordagem a priori da moralidade

Nesta secção iremos virar-nos para uma abordagem radicalmente diferente da ética, uma abordagem que não assenta em dados empíricos como o utilitarismo, e que adota uma perspectiva *a priori*.

2.1 Kant e o imperativo categórico

Kant argumenta que há regras morais absolutas que proíbem certas ações, sejam quais forem as suas consequências. Estas regras podem ser derivadas *a priori* através do «teste da universalidade». Para agirmos moralmente temos de verificar se as nossas ações estão em conformidade com uma regra que desejaríamos que fosse universalmente adotada. Vejamos um exemplo particular de como se chega a uma regra moral usando este teste. Digamos que alguém nos faz uma pergunta pessoal a que não desejamos responder. Podemos ter a tentação de mentir, ou de dar, talvez, uma resposta inócua ou previsível. Não fazemos isto para obter benefício algum, simplesmente achamos que o nosso interlocutor nada tem a ver com isso. Ao mentirmos, no entanto, estamos implicitamente a aceitar a regra de que «não faz mal mentir». A tese de Kant, no entanto, é que não desejaríamos que todas as pessoas adotassem esta regra. Se o fizessem, a presunção de que as pessoas dizem geralmente a verdade teria de ser descartada e toda a prática da comunicação estaria em perigo. Agir de acordo com esse princípio seria um ato auto-revogatório. Quando mentimos, queremos que os outros pensem que estamos a dizer a verdade. No entanto, numa comunidade em que se considere aceitável mentir, as pessoas não partiriam do princípio de que estaríamos a dizer a verdade, pelo que todo o sentido que há em mentir se perderia. Não é pura e simplesmente lógico querer que todos atuem em função de uma tal regra: se o fizessem, a prática que pretendíamos autorizar com a dita regra estaria, ela própria, ameaçada. (Há aqui ecos das reprimendas que ouvimos em expressões como: «Já pensaste como seria se toda a gente fizesse a mesma coisa?») Assim, se mentir não está certo, devemos viver segundo a regra: «Não mintas.» Esta regra é um exemplo do sintético *a priori:* é deduzida por puro raciocínio e não pela experiência perceptual do mundo, e constitui uma afirmação substancial acerca da moralidade, afirmação essa que não decorre apenas do significado do que é mentir.

Kant chama aos princípios a que podemos chegar desta forma «imperativos categóricos». Os imperativos hipotéticos prescrevem ações que devemos levar a efeito se quisermos alcançar um certo objetivo ou satisfazer um certo desejo. Por exemplo, eu devo rever a matéria dos meus exames se quiser passar. Os imperativos categóricos, no entanto, prescrevem formas de comportamento que devemos adotar independentemente dos objetivos ou dos desejos que possamos ter. Um desses imperativos categóricos é «Não mintas», outro é «Não cometas homicídio». Eu não me submeto a estas regras apenas para que as pessoas confiem em mim ou por receio de ir para a prisão; faço-o porque é assim que uma pessoa deve agir. Da mesma maneira, não devo roubar aquilo que pertence legitimamente a outra pessoa, humilhá-la, ou submetê-la a um sofrimento físico ou emocional desnecessário. (Seria útil considerar aqui como o teste da universalizabilidade podia ser usado para se chegar a estes imperativos categóricos.)

Kant também formula a sua teoria moral em termos de como respeitar a autonomia dos indivíduos. Não devemos usar as outras pessoas apenas como um meio para obter coisas que desejamos: «age de tal maneira que uses a Humanidade, seja na sua própria pessoa como na pessoa de outrem, sempre como um fim e nunca como um simples meio» (Kant, 1997, sec. 2). Se mentirmos, este princípio é infringido. Supúnhamos que mentimos a respeito da nossa idade a fim de entrar num certo clube. Ao fazê-lo, estaremos a tratar o porteiro como um mero meio para conseguir entrar num sítio apetecível. Deveríamos, no entanto, tratá-lo como um agente autônomo, alguém em quem confiamos para tomar uma decisão informada no que diz respeito à nossa idade. Pode ser que ele nos deixe entrar por perceber que não vamos provocar problema algum, ou talvez ele esteja certo em pensar que somos demasiado novos para frequentar este tipo de locais; esta, no entanto, é uma decisão que deve ser deixada nas suas mãos.

Na secção 1.2 vimos que o utilitarista das regras também aceita que há princípios morais absolutos; contudo, para ele, os dados empíricos são necessários para mostrar que existe uma correlação entre mentir, por exemplo, e a quantidade de infelicidade numa dada comunidade. Para Kant, porém, esses princípios éticos podem ser obtidos ***a priori.*** O conhecimento moral é um conhecimento ***a priori:*** os imperativos categóricos podem ser obtidos pela mera ação de pensar se é coerente querer que certas regras sejam aceites por todos, e se certas ações particulares respeitam a autonomia dos indivíduos.

A diferença entre a ética kantiana e o utilitarismo é ilustrada pelo filme *O Resgate do Soldado Ryan* (1998). Durante a Segunda Guerra Mundial, Ryan é encurralado pelas linhas inimigas. Como se trata do último filho vivo de uma mãe que perdeu os outros três na guerra, é tomada a decisão de enviar uma unidade de homens para o resgatar. Alguns destes homens estão preocupados com a missão e exprimem pensamentos utilitaristas: «Espero que este Ryan […] invente uma cura para o cancro ou invente uma lâmpada de duração ilimitada, ou um carro que carbure a água»; «Bem, ***sir,*** falando agora em termos estritamente aritméticos, qual é o sentido, a justificação estratégica, de arriscar oito vidas para salvar uma?» O utilitarismo só se preocupa com as consequências das nossas ações e por isso é qualificado como uma teoria «consequencialista». De acordo com a sua ética, só faz sentido arriscar oito vidas desta maneira se houver uma boa probabilidade de que a vida individual a ser salva venha a trazer mais prazer ao mundo do que o sofrimento causado pelo número de baixas que pode resultar da missão. O filme, no entanto, parece recomendar uma abordagem kantiana. Para Kant, a motivação subjacente às nossas ações é crucial; as consequências que uma ação pode ter não devem ser pesadas quando se trata de avaliar o valor moral dessa ação. Esta missão é a opção certa — independentemente dos riscos — porque é motivada pela lealdade, pelo companheirismo e pela compaixão (motivos que devem pautar a vida de todos).

2.2 Problemas da teoria moral de Kant

A teoria moral de Kant também colide com algumas das nossas intuições éticas. Há casos em que a sua proibição absoluta de certas ações não nos parece certa. A mentira é um bom exemplo disto. Parece claro que por vezes não só é admissível mentir, como é a atitude certa a tomar. No filme *O Fabuloso Destino de Amélie,* a heroína epónima passa a maior parte do tempo a congeminar atos aleatórios de gentileza para com desconhecidos. Num deles chega a forjar uma carta para uma mulher de luto, Madeleine, que não consegue ultrapassar o desgosto de o seu marido ter falecido depois de ter fugido com a amante. A carta é pretensamente escrita pelo marido, e diz a Madeleine que ele a ama e que vai voltar para casa. O plano de Amélie envolve ainda a burla adicional de informar a viúva de que a carta só recentemente foi encontrada por uma equipa de alpinistas, vários anos depois de um acidente de avião fatal no Monte Branco. Madeleine pode encerrar finalmente o caso e consegue voltar a dar um rumo à sua

vida. No entanto, a carta contém várias mentiras, pelo que, segundo Kant, o ato de Amélie é moralmente errado. Dir-se-ia, contudo, que as consequências das ações de Amélie nos permitem considerá-las moralmente meritórias. Neste caso, portanto, a teoria moral de Kant não coincide com as nossas intuições morais.

Outro problema para Kant é que pode haver cenários que nos obriguem a observar mais do que uma regra moral, sendo que as regras em causa podem colidir entre si. Imagine que se cruza com um louco de machado em punho no meio da rua, com sangue a escorrer da lâmina do machado; ele pergunta-lhe onde é que vive o seu melhor amigo e diz que tenciona matá-lo. O que deve o leitor fazer? Kant, como vimos, defende que ***jamais*** devemos mentir, o que significa que deveríamos aceder ao pedido deste homem. Mas, em primeiro lugar, isso seria claramente contrário às nossas intuições éticas: sem dúvida que a atitude certa a tomar aqui seria mentir. Segundo, mesmo que aceitássemos a proibição total de Kant da mentira, estaríamos, ainda assim, a violar outro imperativo categórico, a saber, não pôr deliberadamente em perigo a vida de outra pessoa. Assim, teríamos de optar entre mentir para proteger a vida do nosso amigo ou não mentir e pôr a sua vida em perigo. Em qualquer caso, teríamos de quebrar uma regra moral; a teoria de Kant é, portanto, impraticável.

É fácil deixarmo-nos puxar em direções opostas pelas duas teorias éticas que examinámos e pelos cenários que podem ser apresentados para as suportar. Parece correto dizer que a motivação subjacente às nossas ações é moralmente importante, e que há certas ações que são repreensíveis quaisquer que sejam as suas consequências. Há, no entanto, «um ponto […] a partir do qual o purismo se torna moralmente fútil» (B. Williams, 1995, p. 554): se for possível salvar um grande número de vidas em virtude de certas ações desagradáveis, então, os princípios utilitaristas começam a tornar-se mais atrativos. Se realmente pudéssemos pôr fim à fome e à pobreza no mundo por darmos uma bofetada a uma criança inocente, então, que faríamos? De acordo com Kant, não deveríamos, em circunstância alguma, punir uma pessoa inocente. Isso seria tratá-la como um meio para atingirmos um determinado objetivo; no entanto, essa pessoa devia ser tratada como um fim em si mesma, e não merece ser castigada. Contudo, numa situação como esta, o kantismo é difícil de sustentar: não é difícil de ver porque é que poderíamos incorrer na tentação de agir dessa maneira e em que medida se poderia defender ser essa a atitude certa a tomar.

Examinámos duas teorias éticas, uma que envolve justificação empírica, e outra que pode ser deduzida *a priori*. Debrucemo-nos agora sobre outra fonte crucial do conhecimento — o testemunho — e consideremos em que medida este pode estar relacionado com o conhecimento moral.

3 Testemunho moral

Tal como acontece com as questões empíricas, a aquisição de crenças morais envolve muitas vezes o testemunho. Isto verifica-se com afirmações éticas particulares — o Carlos pode dizer-me que o novo marido de Rita é um homem mau; e também a favor de princípios éticos mais gerais — o Concilio da Igreja pode defender que a clonagem de embriões humanos é errada. No entanto, não nos limitamos a aceitar o que os outros dizem acerca destes assuntos. Em relação ao primeiro, teríamos de acreditar que o Carlos é um bom juiz do carácter moral, e em relação ao segundo talvez pedíssemos um pouco mais: os nossos informantes teriam de ter uma certa competência e conhecimento das questões empíricas relevantes e ter dedicado um certo período de tempo à consideração da sua dimensão moral. É inegável que adquirimos crenças morais desta forma; a questão crucial, no entanto, é se estas crenças são ou não

justificadas. O que nos interessa aqui não são os casos em que somos levados a pensar pela nossa cabeça acerca do marido de Rita ou da clonagem, mas sim os casos em que nos limitamos a fazer fé na palavra de outrem. Poderei eu ter crenças morais justificadas pelo simples facto de estas terem sido adquiridas junto de alguém que tem conhecimento moral dessas questões?

No capítulo 4 admitimos que o testemunho proporciona justificação às nossas crenças empíricas, e procurámos perceber ao certo como é que isto acontece. Examinámos duas teorias, a de Hume e a de Reid. No que concerne ao testemunho moral, a linha de Hume seria que temos justificação para aceitar a palavra de outrem em questões morais se tivermos provas de que essas pessoas emitiram juízos morais fiáveis no passado. Aqueles que seguirem a linha de Reid afirmarão, por sua vez, que temos um direito *prima fade* de aceitar testemunhos morais a menos que estejamos cientes de fatores que possam revogar essa justificação, tais como episódios em que os veredictos de um dado indivíduo tenham levantado suspeitas no passado. Não iremos revisitar agora esse debate; a questão de que nos iremos ocupar é se temos alguma razão especial para pensar que o testemunho não pode providenciar a justificação necessária ao conhecimento moral.

Bernard Williams (1972) afirma que é intuitivamente evidente que não podemos aceitar justificadamente a palavra de outra pessoa numa questão moral sem refletirmos no assunto pela nossa cabeça (quer essa reflexão se baseie em princípios kantianos ou utilitaristas). Esta afirmação é convincente em vários sentidos; todavia, irei defender que as razões que fundamentam a intuição de Williams não nos dão qualquer razão epistémica para duvidar de que possamos adquirir crenças éticas justificadas através do testemunho. Começarei por criticar um argumento que pode ser visto como um esteio da posição de Williams; em segundo lugar, avaliarei uma importante consideração a favor do testemunho moral; e, em terceiro, seguindo Robert Hopkins (2004), irei considerar a tese de que há razões morais e não epistémicas por detrás da intuição que nos desaconselha a aceitar a palavra dos outros em questões morais.

Comecemos então por considerar uma linha de argumentação que se aplica especificamente a teorias morais a *priori* como a de Kant. Talvez o testemunho coloque um problema geral no que diz respeito ao ***a priori;*** pode ser que para adquirirmos conhecimento ***a priori*** tenhamos de ser nós a efetuar o raciocínio por detrás dessas verdades. Williams defende que é isto que se verifica com o raciocínio ***a priori*** da matemática: para termos uma crença matemática acerca de uma determinada fórmula, temos de ser capazes de mostrar como é que essa fórmula é derivada ou como pode ser demonstrada. Pensando bem, no entanto, este constrangimento parece ser excessivamente forte. Podemos ver isto olhando para múltiplos casos. Primeiro, gostaria de dizer que sei que o teorema de Pitágoras é verdadeiro; afinal, posso usar este teorema para encontrar a medida da tábua de que preciso para fazer um suporte para as prateleiras da minha estante. Não sei, no entanto, qual é a demonstração deste teorema ou como é que ele pode ser inferido. Segundo, mesmo que afirmações como 2 + 2 = 4 sejam deduzidas de verdades matemáticas mais simples — os axiomas de Peano; a verdade é que poucos de nós sabem como isto se faz, e no entanto, temos seguramente justificação para acreditar que tais somas estão corretas. Terceiro, as demonstrações de certas verdades matemáticas não podem ser efetuadas por ninguém. Isto é válido para o teorema das quatro cores, segundo o qual todo e qualquer mapa plano pode ser colorido usando apenas quatro cores, sem que quaisquer das áreas adjacentes apresentem a mesma cor. Esta conjectura foi demonstrada com um computador usando algoritmos que estão para além das capacidades intelectuais quer do leigo, quer do matemático. Se a tese de William estiver correta, então, isso significa que ninguém pode ter uma crença justificada acerca deste teorema. Dizer que não temos crenças justificadas nestes três tipos de casos é altamente contra-intuitivo e — para responder à pergunta 3 do capítulo 5 — parece ser correto dizer que podemos adquirir (pelo menos algum) conhecimento ***a priori*** através do testemunho,

e assim o (alegado) facto de a ética ser uma disciplina ***a priori*** não pode ser tomado como uma razão para sermos cépticos em relação ao papel justificatório do testemunho moral.

Há também uma área de discurso moral em que seria difícil negar que temos justificação para aceitar o testemunho moral, que é a educação moral. Desde a mais tenra idade que nos é ensinado o que é certo e o que é errado. Mais do que isso, em certas idades não temos recursos para pensarmos pela nossa cabeça se dar um pontapé num gato é uma coisa boa ou uma coisa má, ou se devíamos dizer obrigado à avó pela sua prenda de Natal. A educação moral inicial parece ser um processo gradual, e só mais tarde é que se pode dizer que compreendemos os princípios de raciocínio subjacentes às nossas crenças morais. Seria implausível afirmar que uma criança não pode saber que é errado roubar até ser capaz, por si própria, de compreender porquê (usando, porventura, o imperativo categórico ou o cálculo hedonista). Dir-se-ia que, num primeiro momento, quando adquirimos crenças morais, temos justificação para aceitar simplesmente o que outros — eles próprios detentores de conhecimento moral, bem entendido — nos dizem. Se isto for verdade, então, todos adquirimos, em dado momento, conhecimento moral através do testemunho.

Não encontrámos, portanto, quaisquer razões epistémicas que nos impeçam de aceitar justificadamente o testemunho moral. Há, no entanto, outra forma de explicar a força intuitiva da ideia de que todos os veredictos éticos têm de ser refletidos pelo próprio. Talvez seja *moralmente* incorreto não o fazer: não seria ético que eu me limitasse a aceitar o que o Carlos me diz acerca do estatuto moral do novo marido de Rita. Esta afirmação revela-se especialmente plausível se eu pensar no que seria a minha reação se alguém me perguntasse porque é que eu tenho esta crença particular. Sentiria, sem dúvida, algum embaraço se apenas conseguisse dizer que acredito que ele é mau porque foi isso que o Carlos me disse. Não teria eu feito algo de errado ao proceder assim — algo de eticamente errado — por ter negligenciado o meu dever moral de descobrir racionalmente o estatuto moral deste indivíduo pelos meus próprios meios? Terminemos, pois, esta secção com uma conclusão provisória: não encontrámos quaisquer razões epistémicas para questionar o estatuto justificatório do testemunho moral; no entanto, poderá haver algo de moralmente suspeito em aceitar simplesmente o que os outros dizem a este respeito.

4 Cepticismo moral

Até aqui, vimos como é que as nossas crenças éticas podem ser justificadas. Alguns autores, no entanto, têm dúvidas persistentes em relação à substancialidade das questões morais. Iremos examinar dois tipos de abordagem que seguem esta linha. Primeiro, a do relativista, que sustenta que a moralidade não é uma questão objetiva. Segundo, iremos considerar o emotivismo, uma forma de cepticismo moral que afirma que não temos crenças acerca de questões morais, e que não possuímos, por conseguinte, conhecimento moral.

4.1 Relativismo

As verdades objetivas são aquelas que não dependem do que os indivíduos dizem ou pensam sobre o assunto. O número de crateras na face oculta da Lua é, neste sentido, objetivo. Há uma resposta determinada a esta questão independentemente do facto de alguém poder ou não descobrir a resposta. Quando as afirmações são subjetivas, no entanto, a sua verdade depende dos pensamentos e reações de indivíduos ou comunidades particulares. Eu posso achar que o feijão cozido tem um sabor fantástico.

Contudo, isto é apenas um facto subjetivo acerca do meu gosto e não um facto objetivo acerca do mundo. Também pode haver afirmações subjetivas acerca das opiniões de uma comunidade ou cultura. A série de televisão *Seinfelâ* (1989-98) é divertida; isto, no entanto, é porque todos pensamos que assim é e não por causa de qualquer facto objetivo que seja independente dos nossos gostos e reações ao mundo. Nesta secção iremos considerar a ideia de que as afirmações e crenças éticas são subjetivas neste sentido.

Uma linha de argumentação que conduz a esta conclusão decorre do facto de diferentes culturas terem, ao que parece, valores diferentes. Os franceses comem cavalos; os ingleses, no entanto, acham que isso é eticamente duvidoso. No Utah, os homens mórmones podem ter mais do que uma mulher; em Nova Iorque, no entanto, isto não é considerado correto. A resposta fanática a estas diferenças culturais é afirmar que os ***nossos*** costumes estão certos e que todos os outros estão errados. Uma abordagem mais esclarecida, no entanto, deverá permitir que essas diferenças promovam a tolerância aos pontos de vista éticos de outras culturas. Quem sou eu para dizer que os franceses e os mórmones estão errados? Uma consequência desta posição aparentemente esclarecida é estarmos a aceitar que as questões éticas não são objetivas. Há ações que estão certas para quem está no Utah, e outras que estão certas para quem está em Nova Iorque: a verdade das crenças éticas é relativa aos pontos de vista da cultura em questão.

No entanto, este argumento a favor do relativismo é inválido. A ideia é que não há verdades éticas objetivas porque diferentes culturas têm valores éticos diferentes. Podemos ver que este é um mau argumento se considerarmos outras áreas de investigação. As diferentes culturas não estão de acordo quanto à existência de Deus, ou em relação às causas do tempo, mas isto não quer dizer que não haja factos objetivos acerca destes assuntos. O relativismo não se segue da diversidade cultural. Contudo, pode haver outras razões para se duvidar da objetividade da ética. No que concerne ao tempo, temos uma ideia de como poderíamos resolver as controvérsias sobre as causas dos fenômenos meteorológicos. Poderíamos talvez convencer uma tribo primitiva de que a nossa explicação científica do tempo é melhor do que as explicações que envolvem a intervenção de espíritos e demônios; poderíamos fazê-lo demonstrando que a nossa explicação proporciona prognósticos mais credíveis, que permitem fazer previsões mais exatas. (Trataremos das controvérsias relativas à existência de Deus no próximo capítulo.) No que concerne à ética, no entanto, não é claro como é que poderíamos convencer alguém de que a nossa visão é que está correta ou de que modo poderíamos chegar a um consenso ético. Mesmo que explicássemos porque é que pensamos que uma dada ação é errada, parece que os membros de outra cultura teriam sempre em aberto a opção de dizer: «Agora percebemos porque é que vocês veem as coisas dessa maneira, mas nós não concordamos convosco; nós não vemos as coisas assim.»

Foi sugerido que um aspecto atrativo do relativismo é o facto de incentivar uma atitude tolerante em relação a outras culturas. Importa aqui notar, no entanto, que o relativista não pode dizer que isso é uma coisa objetivamente boa, ou que é uma atitude que todas as culturas deveriam adotar em relação às outras. Para um relativista, a tolerância é, objetivamente, tão correta como o desdém por outras culturas, ou a tentativa de as converter aos nossos valores. O relativista não pode permitir-se afirmar que a sua visão tem certas virtudes — como uma atitude objetivamente correta e tolerante para com os outros — que, de acordo com os seus próprios critérios, cultura alguma pode possuir. Mais preocupante ainda, no entanto, é o facto de o relativista não poder criticar as outras culturas, por mais radicais que sejam. De acordo com o relativismo, a perseguição dos nazis aos judeus não pode ser vista como algo de objetivamente errado: para nós é, mas para o nazi não, e não há qualquer instância superior a que se possa apelar, não há qualquer deliberação moral objetiva sobre as suas ações. Este relativismo parece-nos ser não só epistemicamente errado, como moralmente suspeito. Com efeito, o nazismo não nos parece ser meramente repulsivo ***para nós;*** a tolerância, neste caso, perdeu a sua referência ética.

Uma forma distinta de atacar o relativismo moral é afirmar que a diversidade cultural não é tão

grande como pode parecer à primeira vista, e que há certos valores que são partilhados por todas as comunidades. As culturas diferem em algumas das suas crenças éticas, mas isto pode dever-se a diferenças relativas às crenças empíricas que têm, e não às diferenças dos seus princípios éticos propriamente ditos. Os nazis talvez partilhassem a nossa visão de que é errado exterminar pessoas inocentes; para justificar as suas ações, no entanto, sustentavam que as vítimas eram sub-humanas e que não deviam ser vistas como pessoas. Claro que se trata de uma afirmação abominável, mas não constitui, em si mesma, uma visão ética; trata-se apenas de uma crença empírica acerca das pessoas que são judias. Também podemos ver como se pode seguir esta mesma linha de pensamento a propósito das visões éticas distintas defendidas pelas partes em contenda no debate sobre o aborto. Toda a gente concorda que é errado matar uma criança. Alguns, no entanto — os pró-escolha — não acham que o feto tenha esse estatuto; trata-se apenas de um aglomerado de células inconsciente que ainda não se desenvolveu o suficiente para poder ser considerado uma pessoa. Talvez haja, portanto, certos valores universais comuns a todas as culturas, valores esses que não devem ser entendidos como meramente relativos às práticas e crenças de uma comunidade particular.

4.2 Emotivismo

De acordo com o relativista, temos crenças éticas que representam certos atos como errados e outros como certos. Apesar de essas crenças não se referirem a verdades morais objetivas, representam o estatuto moral que as ações têm para certas culturas. As formas de pensar representacionais são chamadas «cognitivas». Alguns autores, no entanto, têm defendido que o pensamento ético não é representacional; é não-cognitivo. Quando falamos de tais assuntos não estamos a comunicar as nossas crenças; o nosso discurso moral tem um propósito diferente — expressa as nossas emoções. Quando dizemos que o homicídio é errado, estamos apenas a expressar a nossa desaprovação; um apupo ou uma expressão de desdém teriam sido suficientes. Quando dizemos que o combate à fome é uma coisa boa, estamos apenas a expressar a nossa aprovação; uma aclamação teria dito o mesmo. Enaltecer o valor moral de uma ação equivale a soltarmos uma exclamação de prazer enquanto comemos um pêssego, em vez de enunciarmos a nossa crença de que os pêssegos são deliciosos. Esta abordagem da ética é conhecida como «emotivismo», «expressivismo» ou «teoria do viva!-abaixo!». E uma abordagem céptica porque os «juízos» morais não são descrições do mundo; são apenas reações emocionais que temos para com os nossos semelhantes, por isso, não temos crenças mofais ou conhecimento moral.

A par de vermos as ações das pessoas em termos morais, também nos envolvemos frequentemente no debate ético. Podemos tentar convencer alguém de que a nossa posição sobre os direitos dos animais é a posição correta, ou que o marido da Rita não é tão má pessoa como parece. Esta discussão também tem lugar a uma escala mais vasta. O governo britânico tentou recentemente convencer o povo britânico de que a guerra no Iraque era a atitude eticamente certa a tomar; que era até um dever humanitário. Quer ao nível pessoal, quer nacional, foram apresentados argumentos para persuadir os outros da legitimidade e carácter objetivamente verdadeiro de certas posições morais. De acordo com o emotivismo, no entanto, os argumentos apresentados para mostrar que Saddam Hussein era um ditador malévolo não chegam a sê-lo; são apenas um apelo à aversão emocional que possamos vir a ter por este homem. Os argumentos a favor da ação preventiva são meras aclamações a favor da guerra. Os argumentos éticos traduzem meros desacordos de sentimento. Contudo, isto não parece estar certo; dir-se-ia, em vez disso, que «os conceitos morais tradicionais do homem comum, bem como os da principal linhagem de filósofos ocidentais são conceitos de valor objetivo» (Mackie, 1977, p. 35), e é a posse desse valor que é o centro da disputa no debate ético.

Claro que há problemas nas visões genericamente cépticas que examinámos nesta secção. Talvez possamos, então, tentar resolver a disputa entre as nossas intuições utilitaristas e kantianas em relação às teorias morais. Ambas são abordagens não-cépticas, isto é, abordagens que apresentam critérios objetivos para as nossas crenças éticas. De acordo com o utilitarismo, a ética tem por fundamento factos naturalistas relativos ao prazer e à dor; segundo Kant, podemos chegar a acordo sobre um assunto moral através do raciocínio ***a priori.*** As perguntas que se seguem poderão ajudar a clarificar a sua opinião sobre qual destas teorias é mais convicente, se é que algumas delas o é, de facto.

Perguntas

1. Diz-se que Winston Churchill tinha conhecimento prévio de que a Luftwaffe se preparava para bom bardear Coventry na Segunda Guerra Mundial. Este facto não foi revelado porque, se o tivesse sido, os alemães teriam ficado a saber que os britânicos tinham decifrado o código Enigma, o que lhes permitiria adquirir uma vantagem estratégica e possivelmente a vitória na Frente Ocidental. Considere se a decisão de Churchill foi eticamente correta.
2. Invente o argumento de um filme que ilustre a teoria moral que lhe parece mais interessante.
3. Qual é a fonte do conhecimento moral?
4. Formule um argumento utilitarista e um argumento kantiano contra o aborto. O que é que as suas conclusões lhe dizem acerca do aborto e do conhecimento moral? (Repita esta pergunta a propósito de outro dilema moral da atualidade noticiosa.)
5. Como poderíamos argumentar que não temos conhecimento moral? Seriam os argumentos convincentes?

Leituras complementares

As abordagens clássicas utilitarista e kantiana à ética podem encontrar-se em Mill (1998), Bentham (1970), e Kant (1997). *Being Gooâ*, de Blackburn (2001), é uma interessante introdução à ética; outros manuais úteis são Scarre (1996) sobre o utilitarismo, Sullivan (1994) sobre Kant, e Racheis (1986) e Singer (1993) sobre a ética em geral. Smart e Williams (1973) proporcionam um debate envolvente a favor e contra o utilitarismo. Ayer (1990) faz uma defesa veemente do emotivismo, e podemos encontrar críticas sofisticadas a esta posição em Smith (1984) e Miller (2003). Ladd (1973) contém uma boa coleção de artigos sobre o relativismo ético. O *website* «EthicsUpdates», de Lawrence Hinman, é excelente: inclui vídeos atualizados sobre o utilitarismo e Kant, e hiperligações para textos eletrônicos e outros ***sites*** relevantes (http://ethics.acusd.edu).

Poderá encontrar outra versão do cenário de tortura de Dostoiévski no conto «The Ones Who Walk Away From Omelas», de Ursula Le Guin (2000a). O sucesso e a harmonia da cidade de Omelas requer que um bebé inocente esteja encerrado numa sala em condições abjetas. A crítica implícita ao utilitarismo surge quando alguns dos habitantes da cidade decidem abandonar o conforto da vida na cidade. Os temas utilitaristas podem encontrar-se ainda em *O Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley

(1932), *The Joy Makers* (1984), de James Gunn, e os filmes *A Vida de David Gale* (2003) e *Corre Lola Corre* (1998). *Extreme Measures* (1996) explora o debate entre o utilitarismo e o kantismo. A tese kantiana da primazia da motivação por detrás das nossas ações subjaz à conduta do Marechal Kane no *western O Comboio que Apitou Três Vezes* (1952). Kane sabe que tem o dever moral de esperar pelo regresso dos fora-da-lei, apesar de haver uma forte probabilidade de que isso venha a resultar na sua própria morte. O romance de ficção científica *Speaker for the Dead*, de Orson Scott Card (1994), ilustra o relativismo ético: a biologia distintiva de uma comunidade de extraterrestres implica que eles tenham um sistema ético diferente do nosso, ainda que esse sistema possa ser plausivelmente defendido. Singer e Singer (2005) é uma excelente antologia de ficção, teatro e poesia relevante para vários temas éticos.

15
Deus

Hoje e ao longo da História muitos milhões de pessoas acreditaram na existência de um qualquer tipo de ser sobrenatural que terá criado o universo. A filosofia da religião trata (em parte) de averiguar se esta crença é justificada. Antes de nos debruçarmos sobre as questões relativas à justificação, no entanto, devemos clarificar o que é que entendemos por «Deus». Neste capítulo iremos falar do tipo de Deus que é venerado pelas religiões monoteístas do judaísmo, do cristianismo e do islão. Trata-se de um Deus inteligente, que é capaz de suspender as leis da Natureza, e que pode intervir ocasionalmente nos assuntos humanos. Uma tal entidade é omnipotente (capaz de fazer qualquer coisa), omnisciente (tem conhecimento de tudo), inteiramente boa, e eterna. Foram avançados vários argumentos ou demonstrações da existência de Deus; na secção 1 iremos considerar um argumento ***a priori, e*** na secção 2 dois argumentos de ordem empírica.

1 Uma demonstração a priori da existência de Deus: o argumento ontológico

O argumento ontológico remonta a Santo Anselmo, no século XI, e conheceu, desde então, múltiplas encarnações. Vamos examinar a versão de Descartes. Os seus argumentos partem da premissa de que temos uma ideia de Deus. Isso não quer dizer que acreditemos necessariamente que Ele existe; a ideia é simplesmente que temos pensamentos acerca de uma tal entidade. Se examinarmos estes pensamentos, veremos que pensamos em Deus como um ser perfeito, ou como um ser que possui todas as perfeições. Concebemos Deus como infinitamente poderoso, absolutamente bom, e detentor de um conhecimento completo. Ora, existir de facto na realidade é melhor — é mais perfeito — do que ser um mero objeto do pensamento, e assim, se Deus é perfeito, tem de existir na realidade. Como Deus tem todas as perfeições:

> a existência não pode ser separada da essência de Deus, tal como o facto de os três ângulos de um triângulo equivalerem a dois ângulos retos não pode ser separado da essência de um triângulo, assim como a ideia de uma montanha não pode ser separada da ideia de um vale […]. Do facto de eu não poder conceber Deus sem existência decorre que a existência é inseparável de Deus, e, portanto, que Deus existe verdadeiramente. (Descartes, 1986, p. 46)

Usando um raciocínio ***a priori,*** Descartes afirma ter mostrado que Deus necessariamente existe. Isto é um exemplo do sintético ***a priori*** (capítulo 3, secção 3), isto é, de uma conclusão substancial acerca da natureza da realidade a que se chega pelo mero uso do raciocínio. (Na verdade, Descartes apresenta dois argumentos em defesa da existência de Deus. Aqui, no entanto, iremos considerar apenas o argumento ontológico.)

Antes de nos debruçarmos sobre os problemas deste argumento, devemos recordar o seu lugar na epistemologia geral de Descartes. Apesar de o tipo de cepticismo que examinámos no capítulo 9 se chamar «cartesiano», Descartes não é, ele próprio, um céptico. Tal como vimos, Descartes afirma poder

demonstrar que Deus existe; e que, como Deus é bom, não permitiria que o homem fosse iludido pelo gênio maligno, nem, claro está, pelos cientistas maus com as suas cubas. Temos, portanto, conhecimento empírico do mundo. (Hume, 1999, secção 12, comenta de modo sarcástico o carácter contra-intuitivo desta via epistemológica: «Recorrer à veracidade do Ser supremo para demonstrar a veracidade dos nossos sentidos constitui, de facto, um método deveras inesperado».)

Vejamos se o argumento ontológico é ou não sólido. A maior parte de nós seria tentada a concordar com John Mackie quando diz que «[mesmo um aspirante a **teísta** admitiria que isto seria demasiado bom para ser verdade» (1982, p. 42). Parece haver um qualquer truque de magia por detrás disto. Gaunilo levantou uma objeção ao argumento originalmente apresentado por Santo Anselmo, objeção esta que se aplica com a mesma profundidade à versão de Descartes. Gaunilo sugere que poderíamos ter uma ideia de uma ilha perfeita (porventura com praias, esplanadas e clima perfeitos). Tal como acontece com o argumento teísta, a ideia não é que devemos acreditar na existência de uma tal ilha, mas tão-só que somos capazes de imaginar um tal lugar. No entanto, é melhor — ou mais perfeito — para uma ilha existir do que não existir, por isso, a ilha perfeita tem mesmo de existir. Segundo Gaunilo, no entanto, uma pessoa que raciocinasse desta maneira estaria a ser «tola», e, como o argumento ontológico tem a mesma estrutura, uma tal via para Deus seria igualmente tola. Se isto é assim, temos de tentar descobrir onde é que o raciocínio de Descartes falhou.

Uma objeção crucial ao argumento ontológico prende-se com a tese de Kant de que a «existência» não é um predicado (Kant, 1998). «Está quente» e «é amarelo» são predicados, isto é, atribuem propriedades às coisas. O meu café tem a propriedade de estar quente, e a minha chávena tem a propriedade de ser amarela. Kant afirma que a expressão «existe» não cumpre o mesmo papel; não atribui qualquer propriedade seja ao que for; apenas parece fazê-lo. Quando dizemos que «Deus existe», não estamos a fornecer qualquer informação adicional acerca de Deus, diferentemente do que acontece quando dizemos que «Deus é sábio». O que estamos a dizer é que há uma entidade no mundo, uma entidade que corresponde à ideia que temos de Deus. A existência não é uma propriedade de Deus; é, isso sim, aquilo que é necessário para que Deus tenha todas as propriedades que pensamos que tem. Assim, se a existência não é uma propriedade, não deve ser vista como uma das perfeições que têm de ser atribuídas a Deus. O argumento ontológico não pode por isso ser mantido.

O argumento de Kant tem duas partes. Primeiro, afirma que a existência não é um predicado. Segundo, dá uma explicação alternativa de como devemos entender a asserção de que «Deus existe». E esta segunda parte que constitui o ataque mais claro ao argumento ontológico. A primeira afirmação de Kant parece não estar correta. «Existir» pode providenciar-nos informação adicional acerca do sujeito em questão. No final de *Serpico* (1973), quando vemos a ficha técnica do filme, ficamos a saber mais acerca da personagem Frank: somos informados de que a história se baseia em factos reais, e que este polícia existe mesmo. Assim, é plausível que a existência seja um predicado atribuidor de propriedades. A segunda proposta de Kant é mais promissora. Devemos aceitar uma leitura alternativa do significado de «Deus existe». Esta afirmação deve ser vista, não como algo relativo a Deus em Si Mesmo, mas sim ao conceito de DEUS. «Frank Serpico existe» significa que há um indivíduo ao qual o conceito FRANK SERPICO se aplica: há um ex-polícia que tentou combater a corrupção no Departamento de Polícia de Nova Iorque. «Deus existe» significa que há um indivíduo ao qual o conceito de DEUS se aplica: há uma entidade que é completamente perfeita. A existência não é um predicado que se aplique a Deus, que possa ser acrescentado à sua lista de perfeições — uma tese que é essencial ao argumento de Descartes — mas sim um predicado que fornece informação adicional acerca do nosso conceito de DEUS. A questão teológica está em saber se é legítimo fazer uma tal afirmação acerca deste conceito. Teremos justificação para afirmar que há algo no mundo que corresponde a DEUS? Na secção que se segue iremos considerar

alguns argumentos empíricos segundo os quais temos essa justificação.

2 Justificação empírica da crença religiosa

O argumento ontológico é um argumento racionalista *par excellence:* podemos demonstrar, no conforto das nossas poltronas, que existe um Deus todo-poderoso no mundo. Nesta secção, no entanto, iremos examinar dois argumentos empíricos. O primeiro afirma que Deus deve ser entendido como a melhor explicação para certas características observáveis da realidade. O segundo prende-se com o testemunho, e a tese é a de que as crenças religiosas são justificadas por casos de milagres relatados.

2.1 O argumento do desígnio

Imagine que vai a passear no parque e descobre um objeto metálico complexo. É constituído por um conjunto intrincado de molas e rodas dentadas que se movimentam regularmente em várias direções. O leitor seria levado a pensar que alguém teria desenhado este artefato com algum objetivo e não que esse conjunto de peças tivesse sido reunido por mero acaso. Agora:

> Olhe para o mundo à sua volta. Contemple todas as suas partes e o seu todo: descobrirá que ele não é mais do que uma grande máquina, subdividida num número infinito de engenhos mais pequenos […]. Todos estes engenhos, mesmo nas suas partes mais ínfimas, estão ajustados entre si com uma precisão que reclama a admiração de todos os homens que alguma vez os contemplaram. A extraordinária adaptação dos meios aos fins, presente em toda a natureza, assemelha-se exatamente — apesar de exceder em muito — às produções do engenho humano; do intento, do pensamento, da sabedoria e da inteligência do homem. Uma vez que os efeitos são semelhantes entre si, somos levados a inferir, por todas as regras da analogia, que as causas também se assemelham; e que o autor da Natureza é de algum modo semelhante à mente do homem, conquanto possuído por faculdades muito maiores, proporcionais à grandeza da obra que executou. Por este argumento, *a posteriori* […] demonstramos de um só lance a existência de uma divindade, e a sua similaridade com a mente e a inteligência humanas. (Hume, 1998, parte II, p. 15). (Note-se, no entanto, que Hume prossegue com uma crítica deste mesmo argumento.)

A melhor explicação para a ordem e complexidade da Natureza é que esta foi concebida para ser como é. As regularidades da Natureza são análogas às regularidades nas obras do homem; assim, a Natureza também terá sido criada por um ser inteligente.

As primeiras formulações deste argumento centravam-se nas estruturas biológicas. O olho humano e as folhas das árvores são perfeitamente concebidos para os fins da visão e da fotossíntese; fazem, portanto, parte do plano e dos desígnios do criador. Não seria crível que fossem apenas fruto do acaso. Hume, no entanto, sugere que: «O pensamento, o desígnio, a inteligência, tal como os encontramos nos homens e nos outros animais, não são mais do que uma das fontes e princípios do universo» (Hume, 1998, parte II, p. 19). Mas pode haver outra fonte para a ordem que encontramos na Natureza. E, um século depois de Hume, Charles Darwin (1859) mostra-nos o que isto é: as forças cegas da seleção natural. É a teoria darwiniana da evolução através da seleção natural que explica a «extraordinária adaptação dos meios aos fins». Há um esquema prévio da estrutura dos nossos corpos codificado no

nosso ADN. Por vezes, certas mutações acidentais neste material genético levam a anomalias estruturais, anomalias essas que geralmente ora são inócuas ora são nocivas à sobrevivência. Outras vezes, porém, essas mutações revelam-se úteis a um organismo e o ADN que as codifica é transmitido através da reprodução à geração seguinte. E assim, gradualmente, as características estruturais vantajosas vão-se estabelecendo numa dada população. Tais características, como o olho humano, por exemplo, são fruto de uma longa cadeia de mutações aleatórias mas vantajosas. A evolução pela seleção natural fornece uma explicação para a ordem e a complexidade da biologia que não reclama a presciência de um criador inteligente.

Há, no entanto, uma ordem na natureza que não pode ser explicada pela evolução natural, que é a ordem cósmica. Richard Swinburne (1968; 1991) apela a esta ideia na sua versão do argumento do desígnio. O universo tem uma ordem espaço-tempo: os vários tipos de galáxias contêm combinações regulares de corpos astronômicos, e todos esses corpos — grandes e pequenos — continuam a comportar-se de acordo com as leis da Natureza. Sempre e em toda a parte, os corpos são atraídos uns para os outros através de forças gravitacionais; as correntes elétricas produzem campos magnéticos; e, sob pressão atmosférica, a água ferve aos 100 °C. Swinburne admite que uma boa parte desta ordem possa ter uma explicação científica mais profunda. A ordem espacial do universo — isto é, a combinação das galáxias — pode ser explicada através da lei da gravidade. Da mesma maneira, algumas leis da Natureza podem ser deduzidas a partir de certas leis mais fundamentais. O facto de a água ferver a 100 °C pode ser explicado através das leis da física relativas à coesão das moléculas de H2O. Há, no entanto, certas leis que não podem ser explicadas em termos de outras regularidades científicas; estas são as leis fundamentais da Natureza. Há um debate no âmbito da física em que se procura estabelecer essas leis fundamentais, mas é plausível que as leis relativas à gravidade e ao eletromagnetismo tenham esse estatuto. Há uma escolha a fazer em relação a estas regularidades. Pode aceitar-se que não há explicação para o facto de o universo apresentar este tipo de regularidades — trata-se simplesmente de um facto bruto da Natureza — ou pode insistir-se em que tem de haver alguma explicação para esta ordem. Swinburne argumenta que a segunda estratégia é mais satisfatória e que a melhor explicação para a ordem cósmica é ter sido colocada em prática por Deus.

Os opositores desta estratégia afirmam que não é claro porque é que esta hipótese deve ser entendida como mais provável do que a simples existência bruta da regularidade. Qualquer explicação tem de deixar qualquer coisa por explicar. Swinburne aceita que não há explicação para a ordem e complexidade da mente de Deus — ***isso*** é um dado bruto. Ora, se Swinburne pode afirmar tal coisa, então, isso também deveria ser uma opção em aberto para aqueles que preferem apresentar uma explicação científica até às últimas consequências, deixando as leis fundamentais da Natureza (no lugar da mente de Deus) em bruto. A tese seria a de que «a solução [para a ordem encontrada na Natureza] reside nas leis, não na invenção» (Mackie, 1982, p. 139).

2.2 O argumento dos milagres

Na parte II deste livro, vimos que o testemunho é uma fonte essencial do conhecimento, e muitos consideram que isso constitui uma justificação para as nossas crenças religiosas. Uma forma de testemunho particularmente importante a este propósito é o que diz respeito aos milagres. Comecemos por esclarecer o que é que entendemos por «milagre». Pode qualificar-se de «miraculoso» o facto de a missão *Apollo 13* ter regressado em segurança à Terra, ou de o Machester United ter marcado no último minuto da final da Liga dos Campeões de 1999. Estes eventos, no entanto, não são miraculosos no sentido que aqui nos interessa. São apenas coincidentes, altamente improváveis, ou, de certa forma, fortuitos.

Aqui, no entanto, iremos ocupar-nos de eventos que são cientificamente inexplicáveis. Os milagres são, neste sentido, violações das leis da natureza. Há relatos de episódios deste tipo nas tradições das principais religiões do mundo. Há testemunhos de que as estátuas hindus verteram lágrimas de leite; de que Moisés separou as águas do Mar Vermelho; de que Jesus caminhou sobre água e de que ressuscitou Lázaro. Defende-se que temos boas provas testemunhais de que estes eventos ocorreram, e, por conseguinte, boas razões para pensar que houve por vezes intervenções sobrenaturais no curso normalmente regular da Natureza.

2.3 Hume sobre os milagres

Hume argumenta que jamais houve um testemunho convincente de um milagre. Para o mostrar, começa por abordar a noção de testemunho em geral e por considerar como devemos proceder para decidir se devemos acreditar num relato testemunhai em particular. Devemos sempre pesar a possibilidade de um relato ser falso em comparação com a possibilidade de o evento ter efectivamente ocorrido. Se a primeira possibilidade for mais forte do que a segunda, não devemos acreditar no relato; se a segunda for mais forte do que a primeira, devemos aceitar que o evento teve lugar; se as probabilidades de uma e outra forem equivalentes, então, devemos suspender o nosso juízo. Isto parece ser bastante plausível. Eu não teria justificação para acreditar num conhecido meu que tivesse o hábito de mentir se ele me dissesse que tinha ganhado a lotaria; no entanto, teria justificação para acreditar na minha mãe se ela me dissesse que foi a um concerto na noite passada. Note-se que Hume está a trabalhar com a sua abordagem redutiva da justificação testemunhai, ainda que esta seja uma versão mais sofisticada do que aquela que examinámos no capítulo 3. Aí, só se tomava em consideração o registo passado do relator; aqui, no entanto, este é ponderado face à probabilidade objetiva da ocorrência do evento particular em questão.

Hume aplica este procedimento de tomada de decisão ao caso especial do testemunho relativo aos milagres. Os milagres são eventos que contrariam as leis da Natureza; são, por isso, tão improváveis quanto é possível imaginar, pois toda a nossa experiência indica que as leis da natureza são universais: os mortos permaneceram sempre mortos, e a água ferveu sempre a 100 °C. Não menos importante, uma pessoa que acredite em milagres também tem de conceder que eventos deste tipo são altamente improváveis; e é este facto, justamente, que indica que os milagres têm de ter origem num ser sobrenatural como Deus. Num caso particular, temos, portanto, de comparar a possibilidade remota de um evento miraculoso ocorrer com a possibilidade de o relato ser falso. Hume afirma que só feríamos justificação para acreditar na ocorrência de um milagre se esta probabilidade fosse mais fraca do que a anterior, isto é, se o testemunho falso for menos provável do que a violação de uma lei da Natureza.

Consideremos, por exemplo, se devemos acreditar ou não na ressurreição de Lázaro por Jesus. Trata-se de um evento miraculoso na medida em que contraria a lei da Natureza de os mortos permanecerem mortos. É, portanto, um evento altamente improvável porque nunca tivemos a experiência da transgressão desta lei da Natureza. Devemos pesar esta ínfima possibilidade perante a possibilidade de o testemunho bíblico ser falso. A última poderá parecer inverosímil, uma vez que os autores dos evangelhos eram pessoas reconhecidamente honestas e fiáveis, mas todos conhecemos casos em que observadores fiáveis foram enganados por um ilusionista hábil, e casos em que pessoas normalmente honestas mentiram. Não se pretende com isto acusar os protagonistas deste caso; pretende-se apenas defender que este tipo de logro não é tão improvável como a transgressão de uma lei da Natureza. A possibilidade de logro tem, pelo menos, alguns precedentes, o que não se verifica para casos de ressurreição.

Hume prossegue, observando que há várias razões de ordem empírica para o facto de o testemunho sobre milagres ser provavelmente falso. As pessoas deixam-se impressionar muitas vezes pelo fantástico e por fenômenos aparentemente inexplicáveis; são por isso demasiado propensas a acreditar que tem de haver uma explicação sobrenatural para certos fenômenos. Por razões de vária ordem, as pessoas alimentam o desejo de que Deus exista e um tal desejo pode induzidas a acreditar nisso, mesmo que não haja bons indícios que apontem nesse sentido. Hume afirma ainda (de modo controverso) que os relatos de milagres só costumam ocorrer em «nações bárbaras e ignorantes». Com base neste tipo de considerações, há sempre mais probabilidades de um relato testemunhai estar errado do que de um evento miraculoso efectivamente ocorrer. Afinal, os milagres são tão improváveis quanto é possível imaginar, e, por mais fiáveis que pareçam ser as nossas testemunhas, a possibilidade de estarem enganadas não pode ser tão improvável quanto isto. Hume propõe que este argumento seja entendido como um «teste perene a todos os tipos de superstições e enganos», e observa, de modo bastante incisivo (e irônico), que algumas pessoas têm, efectivamente, provas de ocorrências miraculosas: «quem quer que, movido pela *fé,* seja levado a aceitar [a religião cristã], tem consciência de um milagre constante na sua própria pessoa, que subverte todos os princípios do entendimento» (1999, sec. 10.41). Para Hume, aqueles que acreditam em Deus apenas porque têm fé na Sua existência — e não por terem boas razões para isso — são vítimas de uma falha no seu próprio pensamento, falha essa que os afasta dos seus cânones habituais, geralmente fiáveis, de raciocínio. Hume graceja que pensar desta maneira é um milagre por se tratar de uma coisa tão bizarra, incaracterística e inusitada (apesar de não ser, claro está, um milagre no sentido de ser contrário às leis da Natureza).

3 Percepcionar Deus

Plantinga (2000) e William Alston (1991) argumentam que a crença em Deus pode ser justificada por experiências religiosas ou místicas. Nos argumentos empíricos acima expostos, são apresentadas certas provas a partir das quais podemos inferir racionalmente a existência de Deus. Estas provas consistem na ordem observável da Natureza e nos relatos testemunhais dos milagres. Aqui, no entanto, iremos deter-nos nos tipos de experiência em que se afirma que as pessoas têm um contacto direto, não-inferencial, com Deus. Estas experiências não figuram como premissas em argumentos. «Geralmente, os crentes religiosos […] professam acreditar em Deus não por terem inferido a sua existência, mas pelo facto de Deus enquanto ser vivo ter entrado na sua própria experiência» (Hick, 1966, p. 95).

Eu nunca tive essa experiência, mas muitos afirmam que tiveram. Aqui está uma descrição registada por William James.

> de um momento para o outro, […] senti a presença de Deus — falo da coisa tal como tive consciência dela na altura — como se o seu poder estivesse a penetrar-me por completo […]. Devo acrescentar que, neste meu êxtase, Deus não tinha qualquer forma, cor, cheiro ou sabor; além disso, esse sentimento da sua presença não era acompanhado de qualquer localização determinada […]. No fundo, a expressão mais adequada para expressar o que senti é esta: Deus estava presente, apesar de invisível; não era perceptível a nenhum dos meus sentidos, e, no entanto, a minha consciência percepcionava-o. (1999, pp. 67-68)

De acordo com Plantinga e Alston, certas crenças religiosas deviam ser vistas como básicas no

sentido fundacionalista. São não-inferencialmente justificadas; justificadas não pela posse de razões que possam ser enunciadas, mas na medida em que se fundamentam na experiência religiosa. Recordemos a abordagem fundacionalista da justificação. Os fundacionalistas tradicionais afirmam que as nossas crenças básicas são infalíveis, e que se referem a experiências imediatas do tipo «parece-me estar a ver uma forma vermelha». As crenças religiosas, no entanto, não devem ser entendidas como básicas neste sentido; não são infalíveis. Em vez disso, é adotada uma posição análoga à do fundacionalista moderado. As nossas crenças religiosas básicas têm justificação *prima fade:* são justificadas a menos que estejamos cientes de factos que indiquem que não são verdadeiras. Assim: «a afirmação de estar a percepcionar Deus é aceitável *prima fade* por mérito próprio, até que se verifique haver razões suficientes em sentido contrário» (Alston, 1991, p. 67). Chamámos a esta abordagem «fundacionalismo moderado»; Plantinga chama-lhe «epistemologia reformada». De acordo com o fundacionalismo tradicional, as nossas crenças religiosas não são básicas e têm, portanto, de ser justificadas por via inferencial, sendo que a sua justificação radica, em última análise, na nossa experiência perceptual básica (não-religiosa). De acordo com a epistemologia reformada, no entanto, as crenças religiosas podem ser entendidas como básicas em si mesmas. São fundamentadas na experiência — a nossa experiência mística, religiosa — tal como as nossas crenças perceptuais básicas são fundamentadas na experiência perceptual. Swinburne (1991) apoia esta visão. Defende o princípio da credulidade: devemos aceitar que tanto a nossa experiência sensorial como a nossa experiência religiosa são verídicas a menos que tenhamos razões para as pôr em dúvida. O ónus da prova recai sobre o céptico, a quem cabe mostrar quais são essas razões.

É certo que, de vez em quando, as pessoas têm experiências (aparentemente) religiosas que por vezes levam à aquisição de crenças religiosas. Contudo, pode argumentar-se que há uma explicação melhor para estas experiências do que aquela que remete para um contacto direto com um ser sobrenatural. A ideia é que estas têm uma explicação psicológica, perfeitamente naturalista. A investigação sobre experiências de quase-morte pode servir de apoio a esta posição. Muitas pessoas que estiveram perto de morrer relataram ter tido a experiência de descer através de um túnel em direção a uma luz intensa. De acordo com o princípio da credulidade, essas pessoas têm justificação – *prima fade* para a sua crença de que estão a ter a experiência da entrada numa vida depois da morte. Há, no entanto, uma explicação alternativa que revoga esta justificação. A investigação empírica mostrou que o estado físico de hipoxemia induz sensações de euforia e de visões de túneis, experiências estas que coincidem perfeitamente com os relatos das experiências «religiosas». A hipoxemia é causada por baixas concentrações de oxigênio no sangue, e pode acometer as pessoas que estão em estado de morte iminente.

Consideremos ainda a seguinte descrição de uma experiência religiosa:

> Tinha a sensação de ser atravessado por uma onda de eletricidade. Na verdade, parecia inundar-me uma sucessão de ondas de amor líquido; pois não podia exprimi-lo de outra forma. (James, 1999, p. 250)

O epistemologista reformado diria que esta experiência deve ser entendida como algo que proporciona justificação *prima fade* para a crença de que esta pessoa tem um contacto direto com o amor de Deus. Contudo, esta descrição é flagrantemente idêntica às descrições feitas por pessoas que tomaram metilenodioximetanfetaminas (MDMA), uma droga vulgarmente conhecida como *ecstasy.* Estas explicações psicológicas podem ser consideradas como explicações mais satisfatórias visto não implicarem qualquer apelo a processos ou entidades místicas; uma explicação naturalista dos mecanismos físicos é suficiente. Alston, no entanto, não se deixa comover por esta sugestão. Mantém a sua tese de que temos um sexto sentido, que é sensível às propriedades perceptíveis de Deus, cuja ação é

acompanhada pela fenomenologia característica da experiência mística ou religiosa: «Porquê pressupor que as possibilidades daquilo que é experiencialmente dado, aos seres humanos e não só, se esgotam nos poderes dos *nossos* cinco sentidos?» (Alston, 1991, p. 17).

4 A aposta de Pascal

Nas secções 1 e 2 deste capítulo partiu-se do princípio de que o ónus da prova estava do lado do crente: cabe ao teísta apresentar argumentos para convencer o não-crente a adotar esta posição. Os argumentos são necessários porque «é errado, em toda e qualquer circunstância e seja para quem for, acreditar em qualquer coisa com base em provas insuficientes» (Clifford, 2003, p. 518). Na secção 3, considerámos uma posição oposta: foi sugerido que as crenças religiosas são justificadas mesmo na ausência de tais argumentos. Nesta secção, no entanto, iremos avaliar outro tipo de consideração, segundo o qual há razões pragmáticas ou prudenciais para acreditar em Deus mesmo que não haja bons fundamentos epistémicos para uma tal crença.

Em 1660, Blaise Pascal escreveu que o ato de acreditar em Deus se assemelha a uma aposta, e para decidirmos se devemos acreditar Nele ou não devemos proceder a uma análise de custo-benefício. Acreditar em Deus traz-nos alguns inconvenientes: temos de ir à igreja aos domingos e cantar mais cânticos do que seria normal. Se esta crença em Deus for errada, então, estas atividades terão sido um desperdício de tempo e talvez pudéssemos ter ocupado os nossos domingos de modo mais proveitoso. Contudo, se esta crença for verdadeira — se Deus existir — então a recompensa será enorme: uma vida eterna no paraíso. «[S] e ganhar, ganha tudo; se perder, nada perde. Não há, portanto, razão para hesitar; aposte que ele existe» (Pascal, 1966, §418). Pascal afirma que um jogador racional devia apostar que Deus existe. Admite que não podemos simplesmente escolher acreditar em Deus, quer tenhamos ou não provas nesse sentido. Podemos, no entanto, escolher linhas de ação que nos ajudem a cultivar as nossas crenças religiosas. Para isso, devemos evitar livros de filosofia da religião escritos por não-crentes reputados; devemos frequentar os serviços religiosos, efetuados nas catedrais ou mesquitas mais imponentes e inspiradoras; e devemos procurar encontrar amigos inteligentes e interessantes que sejam crentes. Se agirmos desta maneira, é bem possível que acabemos por desenvolver uma crença religiosa. Pode haver apenas uma pequena probabilidade de Deus existir, mas as compensações disponíveis para aqueles que acreditam Nele pesam muito mais do que a possibilidade de essas crenças não serem verdadeiras. Uma situação análoga seria a seguinte. Antes do início do torneio de tênis de Wimbledon, somos convidados a apostar um cêntimo no torneio de singulares femininos. Se apostarmos em Serena Williams, a favorita à vitória, a nossa aposta é-nos devolvida. Se apostarmos na *outsider* portuguesa e ela ganhar, então recebemos um milhão de euros. Nestas circunstâncias, qualquer jogador sensato preferiria apostar na concorrente mais fraca.

No entanto, esta abordagem encerra alguns problemas. Não é claro que Deus aprovasse a conduta daqueles que decidem fazer a aposta de Pascal, uma vez que revelam não ter o tipo de virtudes certas. Decerto que Deus privilegiaria o crente devoto que não está preocupado com os benefícios que as suas crenças lhe poderão trazer a longo prazo, e não o jogador astuto que só está preocupado em ganhar o prêmio mais alto. Também seria estranho que um tal jogador fosse privilegiado em detrimento do não-crente bom e virtuoso, que não encontrou, simplesmente, quaisquer provas convincentes da existência de Deus. Um problema mais fundamental da estratégia de Pascal prende-se com o tipo de justificação que envolve. Num certo sentido, uma tal crença seria justificada, isto é, num sentido pragmático. Contudo,

este tipo de justificação não tem um papel *epistémico*. A ideia é simplesmente que beneficiaremos do facto de as nossas crenças religiosas se revelarem verdadeiras, e não que tenhamos boas razões para pensar que são verdadeiras. Se este for o único tipo de justificação que as nossas crenças religiosas podem ter, então, mesmo que elas sejam verdadeiras, não teremos qualquer *conhecimento* de Deus.

5 Cepticismo, ateísmo e agnosticismo

As pessoas que são cépticas em relação à possibilidade de termos conhecimento de Deus chamam-se «ateístas», e defendem que as crenças religiosas são falsas e não-justificadas. Outro tipo de pessoa que é muitas vezes objeto do debate sobre a crença religiosa é o agnóstico. Os agnósticos consideram, tal como o ateísta, que não temos justificação para as nossas crenças acerca de Deus; no entanto, sublinham que não podemos demonstrar que Deus não existe. Devemos, portanto, ser cautelosos e suspender o nosso juízo. Não é claro, no entanto, se esta posição é estável ou se, na feliz expressão de um dos meus alunos, «o agnosticismo não tem os pés bem assentes no chão». Temos muitas crenças que não podemos demonstrar estarem corretas; não obstante, aceitámos uma concepção fiabilista da justificação: numa das abordagens que discutimos defende-se que as nossas crenças são justificadas se proporcionarem a melhor explicação para os fenômenos em questão (ver capítulo 13, secção 7). Talvez o ateísmo devesse, então, ser avaliado da mesma forma. Podemos não ser capazes de demonstrar que Deus não existe, mas um universo sem Deus poderá constituir a explicação mais satisfatória para a nossa experiência. O ateísta defende uma visão do mundo inteiramente naturalista, e exige que lhe sejam dadas boas razões, seja para complementar a sua ontologia com o sobrenatural, seja para moderar a sua posição, aproximando-se do agnosticismo. A posição do ateísta deve ser entendida como a do atleta que beneficia da falta de comparência do adversário, sendo que o ónus da prova está do lado do teísta e do agnóstico, que deverão convencê-lo do contrário. Quando perguntam a Bertrand Russell, o enérgico ateísta, o que faria se as suas crenças ateístas estivessem erradas e tivesse de enfrentar o criador no dia do juízo final, a sua resposta foi: «Dir-lhe-ia: ‘Senhor, devíeis ter-nos dado mais provas’»

No capítulo 9, discutimos se era possível viver o cepticismo cartesiano, isto é, aceitar que as nossas crenças empíricas não são justificadas e viver em coerência com isso. Há autores que defendem que este problema se coloca também ao ateísta — pode o ateísmo ser *vivido?* — e muitas das grandes obras da arte e da literatura centram-se nas pessoas que se debatem com esta questão. O ponto de partida é que «se Deus está morto, então, tudo é permitido» (este é um dos temas de *Crime e Castigo*, de Dostoiévski); sem Deus não pode haver moral. Mas esta conclusão é demasiado precipitada. No capítulo anterior vimos várias tentativas de mostrar que as nossas opiniões éticas têm justificação, e nenhuma delas fazia qualquer referência a Deus. Uma posição mais extrema, no entanto, é a dos que acham que a vida não tem sentido sem Deus, e que a perspectiva de nada haver para além da morte torna a vida paralisantemente vazia. Esta visão é expressa numa cena de um filme de Bergman, *O Sétimo Selo* (1957), em que o cavaleiro medieval fala com a figura encapuçada da Morte.

> Cavaleiro: Eu quero o conhecimento! Não a fé, nem presunções, quero o conhecimento! Quero que Deus me estenda a sua mão, que me mostre a sua face e que fale comigo.
>
> Morte: Mas Ele permanece em silêncio.
>
> Cavaleiro: Eu chamo por Ele na escuridão. Mas é como se não estivesse lá ninguém.
>
> Morte: Se calhar é porque não está lá ninguém.

> Cavaleiro: Então a vida é um tremendo absurdo. Ninguém pode viver confrontado com a morte se souber que tudo se resume a nada.

As questões relacionadas com o sentido da vida, e com a possibilidade de nos encontrarmos a nós próprios na ausência de Deus, excedem o âmbito deste livro, mas, em jeito de Conclusão, deixarei ao leitor algumas reflexões um pouco mais otimistas dos filósofos (e companheiros de longa data) Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Já perto do fim da vida, Sartre declarou:

> [O ateísmo] reforçou a minha liberdade e tornou-a mais íntegra […]. Não preciso de Deus para amar o próximo. É uma relação direta entre duas pessoas […] foram os meus atos que fizeram a minha vida, a minha vida, que vai acabar […]. Esta vida nada deve a Deus; foi o que eu quis que fosse […] e agora, quando penso nela, satisfaz-me; e, para isso, não preciso de me socorrer de Deus […]. A verdadeira relação que temos connosco próprios é a que temos com aquilo que realmente somos, e não com o eu que formámos vagamente à nossa semelhança Tu [Beauvoir] e eu […] vivemos sem prestar atenção a [Deus] […]. E no entanto vivemos; sentimos que nos interessámos pelo nosso mundo e que tentámos vê-lo e compreendê-lo. (Beauvoir, 1981, pp. 444-5)

E, depois da morte de Sartre, Beauvoir escreveu:

> A morte dele não nos separou. A minha morte não nos vai voltar a juntar. O facto de termos conseguido viver em harmonia durante tanto tempo é, em si mesmo, uma coisa esplêndida. (1981, p. 127)

Perguntas

1. Avalie a seguinte afirmação de Michael Dummett, um proeminente filósofo da linguagem:

   > Não estou a dizer que a investigação destas idéias acerca da […] [filosofia da linguagem] levaria a conclusões ateístas, mas se isso acontecesse, e mesmo que me causasse um certo desconforto, penso que não teria muita importância. A minha crença religiosa dir-me-ia que devo ter cometido um erro algures. (Pyle, 1999, p. 6)

2. Considera Hume que os milagres são impossíveis?
3. Que razões poderemos ter para duvidar do testemunho de outra pessoa a respeito de um milagre?
4. A sua professora de teologia é ateia; no entanto, é ela que lhe ensina os argumentos ontológico e a partir do desígnio a favor da existência de Deus. Se as crenças íntimas da sua professora forem falsas, e Deus realmente existir, pode este testemunho levar a que o leitor adquira conhecimento acerca de Deus? (Ver capítulo 4, pergunta 5.)
5. Numa missa católica, uma amiga minha ouviu uma belíssima voz aflautada acompanhar um cântico, mas quando olhou à sua volta não viu ninguém ali presente com aquela voz. Mais tarde foi-lhe dito pelo padre que outros já tinham ouvido essa voz (embora ele não). Poderá esta experiência ser entendida como uma fonte de justificação para as crenças religiosas da minha

amiga?

6. Poderemos viver o ateísmo? Poderá a vida ser realmente esplêndida se Deus não existir?

Leituras complementares

O argumento ontológico original surgiu no *Proslogion*, de Santo Anselmo, em 1077-8. (Anselmo, 1979); O de Descartes encontra-se nas suas *Méditations* de 1641 (1986: «Quinta Meditação»); e uma versão contemporânea pode ser encontrada em *The Nature of Necessity*, de Plantinga (1974). Oppy (1995) proporciona um bom exame das várias versões do argumento. A apresentação clássica do argumento do desígnio pode ser encontrada em *Natural Theology* (Paley, 1826a), de William Paley, de 1800. As objeções quer ao argumento ontológico, quer ao argumento do desígnio são analisadas por Hume na obra *Dialogue Concerning Natural Religion*, de 1779, ao passo que os milagres são abordados no seu *Enquiry* de 1748 (secção 10). A reflexão sobre os milagres despertou muito interesse: Earman (2000) e Johnson (1999) apontam imperfeições no seu argumento; Fogelin (2003), pelo contrário, adota-o. A melhor coleção de relatos de experiências religiosas é *The Varieties of Religious Experience* de William James, de 1902. Hick (1964) proporciona-nos uma boa visão geral dos vários argumentos a favor de Deus; e alguns excelentes compêndios são *The Miracle of Theism* de Mackie *(1982), The Non-Existence of God, de Everítt* (2004), e *The Existence of God*, de Swinburne (1991) (Swinburne é crente; Mackie e Everitt não são). Um bom recurso na internet é www.philosophyofreligion.info/.

Há vários filmes que se entrecruzam com alguns dos tópicos que abarcámos neste capítulo. A suposta trilogia de Bergman — *Em Busca da Verdade* (1961), *Luz de Inverno* (1963) e *O Silêncio* (1963) — trata da fé e da experiência religiosa; no primeiro filme, Karin afirma ter uma experiência de Deus em que Este assume a forma de uma aranha (a explicação alternativa é que se trata de uma alucinação esquizofrênica). *Agnes de Deus (1985)* analisa o testemunho a respeito dos milagres. Um episódio da série de animação *Os Simpsons* é também relevante para o nosso debate (episódio 908: «Lisa a Céptica», 1997). As crianças da Escola Primária de Springfield descobrem um estranho esqueleto alado que acreditam pertencer a um anjo. Lisa, no entanto, tenta convencer os habitantes da cidade de que isso não é verdade, apesar de vacilar um pouco depois de ouvir o «anjo» falar. Se estiver interessado em saber se Lisa tinha ou não razão para estar céptica, sugiro que veja esse episódio.

Glossário

anti-realista Os realistas em relação às coisas e às propriedades afirmam que a existência destas é independente da existência das mentes ou dos sujeitos pensantes. Eu sou realista em relação ao Sol porque penso que ele continuaria a lã estar independentemente de haver ou não criaturas pensantes neste planeta ou em qualquer outro lugar do universo. Os anti-realistas, no entanto, afirmam que certos tipos de coisas ou propriedades dependem da existência das pessoas. Alguns anti-realistas defenderam que a moralidade depende das nossas reações emocionais (ver capítulo 14, secção 4.2), e que todos os objetos «físicos» dependem das experiências perceptuais dos sujeitos (ver capítulo 4, secção 3).

conceitos Possuir um conceito é ser-se capaz de pensar acerca de um determinado aspecto do mundo. Eu posso pensar naquilo que vejo da minha janela como relva, ou como algo verde, húmido ou vivo; para pensar tais coisas, preciso de possuir os conceitos RELVA, VERDE, HÚMIDO e vivo. (Optei por pôr os nomes dos conceitos em letras maiúsculas pequenas.) Possuir o conceito VERDE permite-me reconhecer as coisas verdes e distinguir o verde das outras cores; este conceito é igualmente necessário para vários outros tipos de pensamento; por exemplo, o conceito de VERDE permite-me *acreditar* que o verde é a minha cor preferida, *desejar* aquela *t-shirt* verde, e *esperar* que as minhas groselheiras em breve se tornem verdes.

condicionais Uma condicional é uma afirmação com a forma «Se *A*, então *B*»; por exemplo, «se a Escócia ganhar hoje, então engulo o meu chapéu».

condições necessárias e suficientes Se *B* é uma condição necessária para *A*, então só podemos ter *A* se tivermos *B*. Ser-se do sexo masculino é uma condição necessária para se ser Papa. Só podemos ser Papa se formos homens. Contudo, ser-se homem não é uma condição suficiente para se ser Papa. Há outras condições que também precisam de ser satisfeitas, como a de se ser católico. Quando as condições suficientes para *A* são satisfeitas, isso quer dizer que temos efectivamente *A*. Assim, as condições necessárias e suficientes para *A* são as condições que precisam de ser individualmente satisfeitas e que conjuntamente asseguram que temos *A*. Para se ser Papa, as condições necessárias e suficientes são ser-se do sexo masculino, ser-se católico e ser-se eleito pelo colégio dos cardeais.

contrafactual As situações contrafactuais são formas que o mundo poderia ter assumido se as coisas fossem diferentes do que são. Há cenários contrafactuais em que eu sou o capitão da equipa de críquete da Inglaterra e o leitor é o rei de França.

disposição Uma disposição é uma tendência para agirmos de certa maneira ou sermos afetados de certa maneira pela nossa própria experiência. Quando passo por uma sorveteria, estou predisposto a comprar um sorvete de chocolate. Isto é apenas uma tendência porque só posso agir desta maneira se certas outras condições forem satisfeitas; por exemplo, não posso estar de dieta.

dualismo O dualismo ou dualismo de substância é uma filosofia da mente que afirma que os seres

humanos são constituídos por dois tipos de coisas distintos: mente e matéria. As mentes são, de acordo com esta visão, não-físicas; não podem ser descritas ou investigadas pelas ciências físicas. Descartes é um dualista e o seu argumento para defender esta posição pode ser encontrado na sua sexta meditação de 1641.

eliminativistas Os eliminativistas afirmam que certas coisas ou propriedades não existem e que a nossa teorização não precisa de as ter em consideração. O termo aplica-se geralmente no âmbito da filosofia da mente. Os eliminativistas afirmam que não temos crenças ou desejos, e que uma explicação completa da mente só precisa de fazer referência a propriedades neurofisiológicas do cérebro. Usarei o termo para referir os epistemólogos que eliminam a noção de justificação da sua teoria do conhecimento.

incorrigível Uma crença é incorrigível se mais ninguém puder corrigir ou modificar essa crença. E plausível que as crenças acerca das nossas próprias sensações sejam incorrigíveis: eu continuaria a acreditar que estou com dores mesmo que o meu médico me dissesse que não tenho problema algum.

indubitável Uma crença é indubitável se não puder ser colocada em dúvida. As crenças incorrigíveis e indubitáveis não são necessariamente infalíveis. Um céptico cartesiano pode argumentar que as suas crenças acerca do mundo externo são falsas (não são infalíveis); todavia, pode argumentar-se que ele não pode duvidar de que está sentado na sua cadeira (indubitabilidade), e não pode corrigir a sua crença de que está a ler um livro (incorrigibilidade).

infalível Uma crença é infalível se não puder ser falsa. Todas as pretensões de infalibilidade são controversas, embora seja muito plausível que a minha crença de que «eu existo» seja algo acerca do qual não posso estar enganado.

inferência A inferência, ou argumento, é usada para derivar novas crenças a partir de outras crenças que já possuímos. A partir de certas *premissas* posso retirar *conclusões*. Há várias formas de inferência, sendo as mais importantes a dedução e a indução. Os argumentos dedutivos são aqueles que decorrem apenas da lógica. Se o filósofo Sócrates é brasileiro (primeira premissa), e todos os brasileiros forem bons futebolistas (segunda premissa), então, o filósofo Sócrates é um bom futebolista (conclusão). Este argumento é válido, isto é, a conclusão segue-se logicamente das premissas (se tal não se verificar, o argumento é inválido). Neste exemplo, no entanto, a conclusão não é verdadeira, e isto porque ambas as premissas são falsas. Um tal argumento pode ser válido, mas não é sólido. Um argumento sólido é um argumento em que uma conclusão verdadeira se segue de premissas verdadeiras.

Os argumentos indutivos são argumentos a partir da experiência: os dados da experiência são usados para nos levar a tirar conclusões acerca daquilo de que não tivemos experiência. Eu infiro indutivamente que esta lata contém feijões porque todas as latas idênticas que eu abri continham feijões. No capítulo 10 discutimos se estes argumentos são válidos.

legiforme As leis ou afirmações legiformes descrevem regularidades universais, regularidades essas que ocorreram sempre no passado e continuarão a ocorrer no futuro. Dizer que a gravidade é uma lei da Natureza é dizer que os corpos pequenos sempre foram atraídos pelos corpos grandes e que

isto continuará sempre a acontecer.

petição de princípio Fazer uma petição de princípio é assumir aquilo que se está a tentar demonstrar. No debate filosófico esta expressão não significa colocar, suscitar ou convocar uma questão.

positivista lógico O positivismo lógico é uma abordagem da filosofia que foi muito popular no início do século XX.
Os positivistas lógicos tinham a ciência como principal inspiração, e foram hostis a muitas das preocupações tradicionais da filosofia, tais como a ética, a religião e a metafísica. *Language, Truth and Logic*, de Ayer, constitui uma apresentação clara desta abordagem. (Ayer, 1990)

predicado Um predicado é uma expressão que nos diz alguma coisa sobre o sujeito de uma frase. O sujeito de «Kraken desperta» é Kraken, e o predicado é «desperta»; o predicado consiste em dizer-nos que o Kraken está a despertar.

prima fade Esta expressão latina significa «à primeira vista» ou «o que poderia parecer». A justificação *prima fade* é a justificação que uma crença parece ter antes de se considerarem os fatores que podem revogar essa mesma justificação, fatores esses que podem acarretar que essa crença não seja efectivamente justificada.

proposição Uma proposição é aquilo que uma frase ou expressão nos diz acerca do mundo. Frases em línguas diferentes podem exprimir uma mesma proposição. *«Snow is white»* e *«La neige est blanche»* dizem ambas que a neve é branca.

raciocínio dedutivo *ver* **inferência**

redutivo Os reducionistas acerca de um dado tipo de coisa afirmam que essa coisa pode ser completamente expressa em termos de outros tipos de coisas. Eu sou reducionista relativamente ao sumo de laranja porque penso que se pode fazer uma descrição completa dessa substância em termos dos químicos que a compõem. Assim, o sumo de laranja *não é mais* do que uma mistura de ácido cítrico, açúcar, e todos os outros químicos que o compõem. Tenho, portanto, uma explicação redutiva do sumo de laranja. Isto é consensual, mas há várias reduções altamente controversas: alguns dizem que a mente não é mais do que o cérebro; que a biologia não passa de física; e que as boas ações são simplesmente aquelas que resultam num aumento da felicidade no mundo (ver capítulo 14, secção 1). Há, portanto, reducionistas em relação a certas coisas, teorias e propriedades.

sólido ver **inferência**

teísta Um teísta é alguém que acredita em Deus ou em deuses, e o teísmo é a crença nessas entidades sobrenaturais.
válido ver **inferência**

Bibliografia

ADLBR, J. 1994. «Testemony, Trust, Knowing». *Journal of Philosophy*, 91, pp. 264-75.

ALCOFF, L. (ed.) *Epistemology: The Big Questions*. Blackwell. Oxford: 1998.

ALDIS, B. e HARRISON, H. (eds.) 1966. *Nebula Awards Two*. Panther. Londres: 1970.

ALSTON, W. 1976. «Two Types of Foundationalism». *Journal of Philosophy*, 85, pp. 165-85.

ALSTON, W. 1986. «Internalism and Externalism in Epistemology», *Philosophical Topics*, 14, pp. 170-221.

ALSTON, W. 1988. «An Internalist Externalism». *Synthese*, 74, n. ° 3, pp. 265-83. Reimpresso in Bernecker e Dretske, pp. 214-28.

ALSTON, W. *Epistemic Justification*. Cornell University Press. Ithaca: 1991.

ALSTON, W. *Perceiving God*. Cornell University Press. Ithaca: 1989.

ALSTON, W. 1995. «How to Think About Reliability».

Philosophical Topics, *23*, n. ° 1, pp. 1-29.

ANSELM, St. 1077-78. *St Anselm's Proslogion*, trad. M. Charlesworth. University of Notre Dame Press. Notre Dame: 1979. (Anselmo, Santo. *Proslogion*. Trad. Costa Macedo. Porto Editora. Porto: 1996.)

ARMSTRONG, D. *Perception and the Physical World*. Routledge and Kegan Paul, Londres: 1961.

ARMSTRONG, D. 1969-70. «Does Knowledge Entail Belief?».

Proceedings of the Aristotelian Society, 70, pp. 21-26. ARMSTRONG, D. *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge University Press. Cambridge: 1973.

ASIMOV, I. 1950. *I, Robot*. Panther. Londres: 1968. *(Eu, Robot*. Trad. Eduardo Saló. Europa-América. Mem Martins: 2004.)

ASIMOV, I. «Reason», 1941. in Asimov (1968).

AUDI, R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge. Londres: 2003. AUGUSTINE, Saint. 386 (d. C.) *Against the Academicians*. Ed. e Trad. Irmã M. Garvey. Marquette University Press. Milwaukee: 1942. (Agostinho, Santo. *Contra os Acadêmicos*. Trad. Vieira de Almeida. Atlântida. Coimbra: 1957.) AUSTIN, J. *Sense and Sensibilia*. Clarendon Press. Oxford: 1962. AYER, A. *Foundations of Empirical Knowledge*. Macmillan. Londres: 1940.

AYER, A. *The Problem of Knowledge*. Pelican. Harmondsworth: 1976. (O *Problema do Conhecimento*. Trad. Vieira de Almeida. Ulisseia. Lisboa: 1962.)

AYER, A. *The Central Questions of Philosophy*. Penguin. Harmondsworth: 1976.

AYER, A. 1936. *Language, Truth, and Logic*. Penguin. Harmondsworth: 1990. (*Linguagem, Verdade e Lógica*. Trad. Anabela Mirante. Presença. Lisboa: 1991.)

BACH, K. 1985. «A Rationale for Reliabilism», in Bernecker e Dretske (2000), pp. 199-213. Originalmente in *The Monist*, 68, 1985, n. ° 2, pp. 246-63.

BAEHR, J. «A Priori and A Posteriori», in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. J. Feiser e B. Dowden. Em www.iep.utm.edu/ (acesso em 14 de Fevereiro de 2005).

BARNES, J. «Sócrates and the Jury». *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl., 54, pp. 193-206.

BARRETT, R. e Gibson, R. (eds.) *Perspectives on Quine*. Blackwell. Oxford: *1980*.

BENDER, J. (ed.) *The Current State of the Coherence Theory: Criticai Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Lawrence Bonjour*. Kluwer. Dordrecht: 1989.

BENTHAM, J. *An Introduction to the Principais of Morais and Legislation*, ed. J. Burns e H. Hart.

Athlone Press. Londres: 1970.

BERGMAN, I. *Bergman on Bergman*, Secker and Warburg. Londres: 1973

BERKELEY, G. 1710. *A Treatise Concerning the Principies of Human Knowledge*. Ed. J. Dancy. Oxford University Press. Oxford: 1998. (*Tratado do Conhecimento Humano*. Trad. Vieira de Almeida. Atlântida. Coimbra: 1958.)

BERNECKER, S. e Dretske, F. (eds.) *Knowledge Readings in Contemporary Epistemology*. Blackwell. Oxford: 2000.

BIRD, A. *Thomas Kuhn*. Princeton University Press. Princeton: 2000. Blackbum, S. *Being Good: A Short Introduction to Ethics*. Oxford University Press. Oxford: 2000.

BLANSHARD, B. *The Nature of Thought*. Allen and Unwin. Londres: 1940.

BLOCK, N., FLANAGAN, O. e GUZELDBRE, F. (eds.) *The Nature of Consciousness*. MU Press. Cambridge, Massachusetts: 1997.

BONJOUR, L. 1978, «Can Empirical Belief Have a Foundation?». *American Philosophical Quarterly*, 15, pp. 1-13.

BONJOUR, L *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press. Cambridge University Press. Londres: 1985.

BONJOUR, L. «In Defense of the *A Priori*». In Steup e Sousa (2005), pp. 98-105.

BONJOUR, L. e Sosa, E. *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundationalism vs. Virtues*. Blackwell. Oxford: 2003.

BRADBURY, R. *The Martian Chronicles*. Doubleday. Nova Iorque: 1950. (*Crônicas Marcianas*. Trad. Fernanda P. Rodrigues. Caminho. Lisboa: 1985.)

BUFORD, S. (ed.) *Essays in Other Minds*. University of Illinois Press. Urbana: 1993.

BURGE, T. «Content Preservation». *Philosophical Review*, 102, pp. *457-88*.

CALDERON DE LA BARCA, P. 1636. *La vida es sueno*. Dover. Nova Iorque: 2002. *(A Vida é Sonho*. Trad. Manuel Gusmão. Estampa: Seara Nova. Lisboa: 1973.)

CARD, O. *Speaker for the Dead*. Tor Books. Nova Iorque: 1994. *(A Voz dos Mortos*. Trad. Luís Santos. Presença. Queluz de Baixo: 1993.)

CHISHOLM, R, 1948. «The Problem of Empiricism». *Journal of Philosophy*, 45, pp. 512-17.

CHISHOLM, R. *The Theory of Knowledge,* 2. [a] ed. Prentice-Hall. Englewood Cliffs: 1977.

CHOMSKY, N. *Language and Mind*. Harcourt, Brace, Jovanovich. Nova Iorque: 1972.

CHURCHLAND, P. *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*.

Cambridge University Press. Cambridge: 1979.

CLIFFORD, W. «The Ethics of Belief», in Pojman (2003), pp. 515-18. (*A Ética da Crença*. Trad. Vítor Guerreiro. Bizâncio. Lisboa: 2010.)

COADY, A. «Testimony and Observation». *American Philosophical Quarterly*, 10, pp. 149-55.

COADY, A. *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford University Press, Oxford: 1992.

CONEE, E. e FLEDMAN, R. 1998. «The Generality Problem for Reliabilism», *Philosophical Studies*, 89, pp. 1-29.

CONRAD, J. 1900. *Lord fim*. Penguin, Harmondsworth: 1957. *(Lord Jim*. Trad. Cármen González. Europa-América. Mem Martins: 1970.)

COTTINGHAM, J. *Descartes*. Blackwell. Oxford: 1986. (*A Filosofia de Descartes*. Trad. Maria do Rosário Sousa Guedes. Edições 70. Lisboa: 1989.)

CRANE, T. (ed.) *The Contents of Experience: Essays in Perception*.

Cambridge University Press. Cambridge: 1992.

DANCY, J. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Blackwell. Oxford: 1985. (*Epistemologia*

Contemporânea. Trad. Teresa Louro Peres. Edições 70. Lisboa: 1990.)

DANCY, J. (ed.) *Perceptual Knowledge*. Oxford University Press. Oxford. 1988.

DANCY, J. 1995. «Arguments from Illusion». *Philosophical Quarterly*, 45, pp. 421-38.

DANCY, J. e Sosa, E. (eds.) *A Companion to Epistemology*. Blackwell. Oxford; 1992.

DARWIN, C. 1859. *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. John Murray. Londres: 1859. (*A Origem das Espécies por Meio de Selecção Natural*. Trad. Vítor Guerreiro. Círculo de Leitores. Lisboa: 2009.)

DE BEAUVOIR, S. 1960. *The Prime of Life*. Trad. Peter Green.

Penguin. Harmondsworth: 1965.

DE BEAUVOIR, S. Adieux: *A Farewell to Sartre*. Trad. P. O'Brien. Penguin. Harmondsworth: 1981. (*A Cerimônia do Adeus: Conversas com Jean-Paul Sartre*. Trad. Helena Leonor dos Santos. Bertrand. Venda Nova: 1991.)

DENNETT, D. *Consciousness Explained*. Little, Brown. Boston: 1991.

DE ROSE, K. 1995. «Solving the Sceptical Problem». *Philosophical Review*, 104, pp. 1-52.

DESCARTES, R. 1641. *Meditations on First Philosophy*. Ed. J. Cottingham. Cambridge University Press. Cambridge: 1986. (*Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Trad. Gustavo de Fraga. Almedina. Coimbra: 1985.)

DICK, P. K. *Time Out of Joint*. Lippincot. Filadélfia: 1959. DICK, P. K. *The Three Stigmata ofPalmerJ. Elridge*. Doubleday. Nova Iorque: 1965. (Os *Três Estigmas de Palmer Eldritch*. Trad. Luís Santos. Presença. Queluz de Baixo: 2003.) DICK, P. «We Can Remember It For You Wholesale», in Aldis and Harrison (1970).

DICKENS, C. 1853. *Bleak House*. Wordsworth. Ware: 1993. (*A Casa Abandonada*. Trad. Mário Domingues. Romano Torres. Lisboa: 1964)

DOSTOYEVSKY, F. 1886. *Crime and Punishment*. Trad. S. Monas. New American Library. Nova Iorque: 1968. (*Crime e Castigo*. Trad. Maria Franco e Cabral do Nascimento. Portugália. Lisboa: [1950?].)

DRAKE, S. e O'MALLEY, C. (eds.) *Controversy on the Comets of 1618*. University of Pennsylvania Press. Filadélfia: 1969. DRETSKE, F. *Knowledge and the Flow of Information*. MIT Press.

Cambridge, Massachusetts: 1981.

EARMAN, J. *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*. Oxford University Press. Oxford: 2000.

EVERITT, N. *The Non-Existence of God*. Routledge. Londres: 2004.

EVERITT, N. e FISHER, A. *Modem Epistemology: A New Introduction*. McGraw-Hill. Nova Iorque: 1995.

FAULKNER, P. 2000. «The Social Character of Testemonial Knowledge». *Journal of Philosophy, 97*, pp. 581-601.

FELDMAN, R. «An Alleged Defect in Gettier Counter-examples». *Australasian Journal of Philosophy, 52*, pp. 68-9.

FELDMAN, R. «Methodological Naturalism in Epistemology». In Greco e Sosa (1999).

FEYERABEND, P. 1975. *Against the Method*. Rev. e ed. Verso Press. Nova Iorque: 1988. (*Contra o Método*, Trad. M. Serras Pereira. Relógio d'Água. Lisboa: 1993).

FODOR, J. 1984. «Observation Reconsidered». *Philosophical of Science*, 51, pp. 23-43.

FODOR, J. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Bradford Books/MIT Press. Cambridge, Massachusetts: 1987.

FODOR, J. 1992 «The Big Idea: Can There be a Science of the Mind?». *Times Literary Supplement*,

3 de Julho, 1992, pp. 5-7.

FOGELIN, R. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton University Press. Cambridge: 2003.

FOLEY, R. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge University Press. Cambridge: 2001.

FOSTER, J. *The Nature of Perception*, Oxford University Press. Oxford: 2000.

FRICKER, E. «Telling and Trusting: Reducionism and Anti-reductionism in the Epistemology of Testimony» (recensão crítica de Coady (1992)). *Mind*, 104, pp. 393-411.

GALILEO, G. 1623. *II Saggiatore*. In Drake e O'Malley (1960).

GETTIER, E. 1963. «Is Justified True Belief Knowledge?». *Analysis*, 23, pp. 121-3.

GOLDMAN, A. «Discrimination and Perceptual Knowledge». *Journal of Philosophy*, 73, pp. 771-91.

GOLDMAN, Á. «What is Justified Belief?», in Pappas (1979), pp. 1-23.

GOLDMAN, A. 1980. «The Internalist Conception of Justification». *Midwest Studies in Philosophy*, 5, pp. 27-51.

GOLDMAN, A. *Epistemology and Cognition*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts: 1986.

GOLDMAN, A. «Epistemic Folkways and Scientific Epistemology» In Kornblith (1994), pp. 291-315. Originalmente in *Philosophical Issues*, 3, 1993, pp. 271-84.

GOLDMAN, A. «A Causai Theory of Knowing». In Bernecker e Dretske (2000), pp. 18-30. Originalmente in Journal of Philosophy, 71, 1967, pp. 771-91.

GOLDMAN, A. «Can Science Know When You're Conscious? Epistemological Foundations». *Journal of Consciousness Studies*, 7, n. ° 5, pp. 3-22.

GOODMAN, N. *Fact, Fiction and Forecast*. Bobbs-Merrill. Indianapolis: 1953.

GRAYLING, A. (ed.) *Philosophy: A Guide through the Subject*. Oxford University Press. Oxford: 1995.

GRECO, J. e SOSA, E. (eds.) *The Blackwell Guide to Epistemology*. Blackwell. Oxford: 1999.

GRICE, H. 1961. «The Causai Theory of Perception». *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl., 35, pp. 121-52.

GUNN, J. *The Joy Makers*. Crown. Nova Iorque: 1984.

GUTTENPLAN, S. (ed.) *Minã and Language*. Clarendon Press. Oxford: 1975.

HAACK, S. *Evidence and Inquiry: Towarãs Reconstruction in Epistemology*. Blackwell. Oxford: 1993.

HANSON, N. *Patterns of Discovery*. Cambridge University Press. Cambridge: 1965.

HANSON, N. 1988. «From Patterns of Discovery». In Schwartz (2004), pp. 292-305.

HARMAN, G. «The Intrinsic Quality of Experience». In Block, Flanagan e Guzeldere (1997).

HARRIS, K. *Kenneth Harris Talking To*. Weidenfeld and Nicolson. Londres: 1971.

HEINLEIN, R. «They». In Heinlein (1964).

HEINLBIN, R. *The Unpleasant Profession of Jonathan Hoag*. Dennis Dobson. Londres: 1964.

HICK, J. *The Existence of God*. Macmillan. Nova Iorque: 1964.

HICK, J. *Faith and Knowledge*. Cornell University Press. Ithaca: 1966.

HOOKWAY, C. Scepticism. Routledge. Londres: 1990.

HOPKINS, R. 2004. «The Epistemology of Moral Testimony». Manuscrito.

HUME, D. 1739. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. Selby-Bigge. Oxford University Press. Oxford: 1978.

HUME, D. 1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Hackett. Indianapolis: 1998. *(Diálogos Sobre Religião Natural*. Trad. Álvaro Nunes. Edições 70. Lisboa: 2005).

HUME, D. 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanâing*. Ed. T. Beauchamp, Oxford

University Press. Oxford: 1999. *(Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. Artur Morão. Edições 70. Lisboa: 1998.)

HUXLEY, A. *BraveNew World*. Chatto and Windus/Doubleday. Nova Iorque: 1932. (*Admirável Mundo Novo*. Trad. Mário Henrique Leiria. Livros do Brasil. Lisboa: 1955.)

IRWIN, W. (ed.) *The Matrix and Philosophy*. Open Court. Ilinóis: 2002**.**

ISHIGURO, K. *The Remains of the Day*. Faber and Faber. Londres: 1989. *(Os Despojos do Dia*. Trad. Fernanda Pinto Rodrigues. Gradiva. Lisboa: 1991.)

JACKSON, F. *Perception: A Representative Theory*. Cambridge University Press. Cambridge: 1977.

JAMES, W. 1907. *Essays in Pragmatism*. Hafner. Nova Iorque: 1897. (O *Pragmatismo*. Trad. de Fernando Silva Martinho. Imprensa Nacional Casa da Moeda. Lisboa: 1997.) JAMES, W. 1891. «The Moral Philosopher and the Moral Life». In James 1897.

JAMES, W. «The Will to Believe». In James (1897).

JAMES, W. 1902. *The Varieties ofReligious Experience*. Penguin. Harmondsworth: 1999.

JOHNSON, D. *Hume, Holism and Miracles*. Cornell University Press. Ithaca: 1999.

KANT, I. 1785. *Groundwork of the Metaphysics of Morais*. Ed. e Trad. M. Gregor. Cambridge University Press. Cambridge: 1997. (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Edições 70. Lisboa: 1988.)

KANT, I. *The Critique ofPure Reason*. Ed. P. Guyer e A. Wood. Cambridge University Press. Cambridge: 1998. (*Crítica da Razão Pura*. Trad. M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 1985. KIM, J. «What is "Naturalized Epistemology"?». In Tombetin (1988) pp. 381-405.

KIRK, R. *Mind and Body*. Acumen. Chesham: 2003.

KITCHER, P. 1980 «A Priori Knowledge». *Philosophical Review*, 89, pp. 3-23.

KNIGLIT, D. (ed.) *Perchance to Dream*. Doubleday. Nova Iorque: 1972.

KOLBEL, M. *Truth Without Objectivity*. Routledge. Londres: 2002.

KORNBLITH, H. (ed.) *Naturalizing Epistemology*, 2. ª ed. Bradford Books/MIT Press. Cambridge, Massachusetts: 1994.

KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. ª ed. University of Chicago Press. Chicago: 1970. (*A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. Carlos Vaz Marques. Guerra e Paz. Lisboa: 2009.)

LACKEY, J. 1999. «Testemonial Knowledge and Transmission». *Philosophical Quarterly*, 49, pp. 471-90.

LACKEY, J. e SOSA, E. (eds.) *The Epistemology of Testimony*. Oxford University Press. Oxford: 2006.

LADD. J. (ed.) *Ethical Relativism*. Wadsworth. Belmont: 1973.

LANDESMAN, C. «Philosophical Problems of Memory». *Journal of Philosophy*, 59, n. ° 3, pp. 57-65.

LE GUIN, U. «The Ones Who Walk Away from Omelas». *In* Le Guin (2000).

LE GUIN, U. *The Winã's Twelve Quarters*. Orion. Londres: 2000.

LEHRER, K. e Paxson, T. «Knowledge: Undefeated Justified True Belief». *Journal of Philosophy*, 66, pp. 225-37.

LEIBNIZ, G. 1705. *New Essays on Human Unãerstanding*. Ed. P. Remnant e J. Bennett. Cambridge University Press. Cambridge: 1981. (*Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Trad. e Int. Adelino Cardoso. Colibri. Lisboa: 1993.)

LEWIS, C. *Mind and the World Order*. C. Scribner's Sons. Nova Iorque.

LOCKE, J. *Memory*. Macmillan. Londres: 1971.

LOCKE, J. 1689. *An Essay Concerning Human Unãerstanding*. Ed. P. Nidditch. Clarendon Press. Oxford: 1975. (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. E. Abranches de Soveral, Gualter Cunha, Ana Luísa Amaral. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 1999.)

LOWE, E. *Locke on Human Unãerstanding*. Routledge. Londres: 1995.

LUPER-FOY, S. (ed.) *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*. Eowman and Littlefield. Totowa: 1987.

MACKIE, J. *Ethics*. Penguin. Harmondsworth: 1977.

MACKIE, J. *The Miracle of Theism*. Oxford University Press. Oxford: 1982.

MAFFIE, J. 1990. «Recent Work on Naturalized Epistemology».

American Philosophical Quarterly, 27, nº 4, pp. 281-93. JMALCOLM, N. *Knowledge and Certainty*. Prentice-Hall. Englewood Cliffs: 1963.

MALCOLM, N. «Three Lectures on Memory». In Malcolm (1963), pp. 187-240.

MARTIN, C. e DEUTSCHER, M. 1966. «Remembering». *Philosophical Review*, 75, pp. 161-95.

MASLIN, K. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Polity. Cambridge: 2001.

MATILAL, B. e CHAKRABARTY, A. (eds.) *Knowing From Words*. Kluwer, Dordrecht.

MCCULLOCH, G. *The Mind and Its World*. Routledge. Londres: 1995.

MCDOWELL, J. «Singular Thought and the Extent of Inner Space». In McDowell e Pettit (1986), pp. 137-168. MCDOWELL, J. *Mind and World*. Harvard University Press.

Cambridge, Massachusetts: 1994.

MCDOWELL, J. e PETTIT, P. (eds.) *Subject, Thought and Content*.

Clarendon Press. Oxford: 1986.

MCGINN, C. «The Concept of Knowledge». *Midwest Studies in Philosophy*, 9.

MCGINN, C. «Consciousness and Content». In Block, Flanagan e Guzeldere (1997), pp. 295-307. Originalmente in *Proceedings of the British Academy*, 74. 1988, pp. 219-39. MILL. J. S. 1843. *A System of Logic*. Longman. Londres: 1884. MILL. J. S. *An Examination of William EIamilton's Philosophy*. Longman. Londres: 1884.

MILL. J. S. 1861. *Utilitarianism*. Ed. R. Crisp. Oxford University Press. Oxford: 1998. (*Utilitarismo*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Gradiva. Lisboa: 2005.)

MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Polity. Cambridge: 2003.

MOORE, G. *Principia Ethica*. Cambridge University Press. Cambridge: 1903. (*Principia Ethica*. Trad. M. Rocheta Santos; Isabel dos Santos. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 1999.)

MORTON, A A *Guide Through the Theory of Knowledge*. Blackwell. Oxford: 1977.

MOSER, P. (ed.) *A Priori Knowledge*. Oxford University Press. Cambridge: 1903.

MOSER, P. *Knowledge anã Evidence*, Cambridge University Press. Cambridge: 1989.

NAGEL, T. 1974. «What It Is Like to Be a Bat». *Philosophical Review*, 83, pp. 435-50.

NOONAN, H. *Hume on Knowledge*. Routledge. Londres: 1999. NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Massachusetts: 1981.

OPPY, G. *Ontological arguments anã Belief in God*. Cambridge University Press. Cambridge: 1995.

PALEY, W. 1800. *Natural Theology*. Reimp. In Paley (1826). PALEY, W. *The Works of William Paley in One Volume*. Peter Brown e T. W. Nelson. Edimburgo: 1826.

PAPINEAU, D. *Reality and Representation*. Blackwell. Oxford: 1987.

PAPPAS, F. (ed.) *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology*. Reidel. Dordrecht: 1979.

PARGETTER, R. «The Scientific Inference to Other Minds».

Australian Journal of Philosophy, 62, pp. 158-63.

PASCAL, B. 1660. *Pensées*. Trad. A. Krailsheimer. Penguin Books. Harmondsworth. (*Pensamentos*. Trad. Américo Carvalho. Europa-América. Mem Martins: 1978.) PEACOCKE, C. *A Study of Concepts*. MTT Press. Cambridge, Massachusetts: 1992.

PEIRCE, C. 1878. «How to Make Your Ideas Clear». *Popular Science Monthly*, 12, pp. 286-302. Reimp. In Peirce (1956). PEIRCE, C. *Collected Papers*. Vol. 5. Harvard University Press. Cambridge: 1965.

PLANTINGA, A *The Nature of Necessity*. Clarendon Press. Oxford: 1974.

PLANTINGA, A. *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press. Oxford: 1993.

PLANTINGA, A. *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press. Oxford: 1993.

PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press. Oxford: 2000.

PLANTINGA, A. e Wolterstorff, N. (eds.) *Faith and Rationality*.

University os Notre Dame Press. Notre Dame: 1983. PLATÃO, *Theaetetus*. Trad. R. Waterfield. Penguin. Harmondsworth: 1987. (*Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira, Marcelo Boeri. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2005.

POE, E. *Complete Tales and Poems*. Random House. Nova Iorque: 1992.

POE, E. 1841. «Murders in the Rue Morgue». In Poe (1992). (Os *Crimes da Rua Morgue*. Trad. Cabral do Nascimento. Relógio d'Agua. Lisboa: 1988.

POJMAN, L. (ed.) *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*. 3.[a] ed. Wadsworth. Belmont: 2003. POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. Hutchinson. Londres: 1959.

PRICE, H. *Perception*. Oxford University Press. Oxford: 1932. PRITCHARD, D. *Epistemic Luck*. Oxford University Press. Oxford: 2005.

PUTNAM, H. «The meaning of meaning». In Putnam (1975), pp. 251- 71.

PUTNAM, H. *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press. Cambridge: 1975.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press. Cambridge: 1981. *(Razão, Verdade e História*. Trad. Antônio Duarte. Dom Quixote. Lisboa: 1992.)

PYLE, A. *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*. Routledge. Londres: 1999.

QUINE, W. *From a Logical Point of View*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts: 1953.

QUINE, W. «TWO Dogmas of Empiricism». In Quine (1953), pp. 20-46.

QUINE, W. «Epistemology Naturalized?». In Quine (1969), pp. 69-90.

QUINE, W. «Natural Kinds». In Quine (1969), pp. 114-38.

QUINE, W. *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press. Nova Iorque: 1969.

QUINE, W. *The Time of My Life*. Bradford Books/MIT Press.

Cambridge, Massachusetts: 1985.

QUINE, W. e Ullian, J. *The Web ofBelief*. Random House. Nova Iorque: 1970.

RACHELS, J. *The Elements of Moral Philosophy*. McGraw-Hill. Nova Iorque: 1986. (*Elementos de Filosofia Moral*. Trad. F. J. Azevedo Gonçalves. Gradiva. Lisboa: 2004.)

RADFORD, C. 1966. «Knowledge — By Examples». *Analysis*, 27, pp. 1-11.

REID, T. *Inquiry and Essays*. Ed. R. Beanblossom e K. Lehrer. Hackett. Indianápolis (Inclui *An Enquiry into the Human Mind on the Principies of Common Sense*, de 1764, e *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785.): 1983. ROBINSON, H. *Perception*. Routledge. Londres: 2001.

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. Princeton: 1979. *(A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. Jorge Pires. Dom Quixote. Lisboa: 1988.)

ROSTROPOVITCH, M. *Sleevenotes to EMI Classics: Bach's Cello Suites*. EMI 724355536426: 1985.

ROWLANDS, M. E*xternalism: Putting Mind anã World Back Together Again*. Acumen. Chesham: 2003.

RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*. William and Norgate. Londres: 1912. (Os *Problemas da Filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Edições 70. Lisboa: 2008)

RUSSELL, B. *The Analysis of Mind*. Allen and Unwin. Londres: 1921.

RUSSELL, B. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Allen and Unwin. Londres: 1948.

RYLE, G. 1949. *The Concept ofMind*. Penguin Books. Harmondsworth: (O *Conceito de Espírito*. Trad. Maria L. Nunes. Moraes Editores. Lisboa: 1970.)

SARTRE, J.-P. 1938. *Nausea*. Penguin. Harmondsworth: 1965. *(A Náusea*. Trad. Antônio Coimbra Martins. Europa-América. Mem Martins: 1958.)

SARTWELL, C. 1991. «Knowledge is Merely True Belief». *Philosophical Quarterly*, 2, pp. 157-65.

SARTWELL, C. 1992. «Why Knowledge is Merely True Belief».

Journal of Philosophy, 84, nº 4, pp. 167-80.

SCARRE, G. *Utilitarianism*. Routledge. Londres: 1996. SCHWARTZ, R. (ed.) *Perception*. Blackwell. Oxford: 2004. SCRUTON, R. *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*.

Weidenfled and Nicolson. Londres: 1986.

SELLARS, W. 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts: 1997.

SENECA, L. 62-5 d. C. *Aã Lucillum epistulae morales*. Trad. R. Gummere. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts: 1925. (*Cartas a Luctlio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 1991.) SHOEMAKER, S. *Identity, Cause and Mind*. Cambridge University Press. Cambridge: 1981.

SHOPE, R. *The Analysis of Knowing: A Decade of Research*.
Princeton University Press. Princeton: 1983.

SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge: 1993. (*Ética Prática*. Trad. A. Augusto Fernandes. Gradiva. Lisboa: 2000.)

SINGER, P. e Singer, R. (eds.) *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics through Literature*. Blackwell. Oxford: 2005. SKYRMS, D. *Choice and Chance*. Dickenson. Belmont: 1966. SMART, J, «An Outline of a System of Utilitarian Ethics». In Smart e Wililiams (1973).

SMART, J. e Williams, B. *Utilitarianism: For and Against*.
Cambridge University Press. Cambridge: 1973. ,

SMITH, G. 1966. «In the Imagicon». In Aldis e Harrison (1970). SMITH, M. *The Moral Problem*. Blackwell. Oxford: 1984. SOSA, E. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge University Press. Cambridge: 1991.

SOSA, E. e Kim, J. (eds.) *Epistemology: An Anthology*. Blackwell. Oxford: 1991.

SOSA, E. (ed.) *Knowledge and Justification*. Dartmouth. Vermont: 1994.

STALKER, D. (ed.) *Grue: The New Riddle of Induction*. Open Court. Chicago: 1994.

STEUP, M. e SOSA, E. (eds.) *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell. Oxford: 2005.

STRAWSON, P. *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press. Oxford: 1992. STKOUD, B. *Hume*. Routledge and Kegan Paul. Londres: 1977. SULLIVAN, R. *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge: 1994.

SWINBURNE, R. 1968. «The Argument from Design». *Philosophy*, 43, pp. 202-15.

SWINBURNE, R. (ed.) *The Justification of Induction*. Oxford University Press. Oxford: 1974.

SWINBURNE, R. *The Existence of God*. Clarendon Press. Oxford: 1991.

TOLKIEN, J. *The Lord of the Rings*. Allen and Unwin. Londres: 1954-5. (O *Senhor dos Anéis*. Trad. Fernanda P. Rodrigues. Europa-América. Mem Martins: 1981.)

TOMBERLIN, J. (ed.) *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Ridgeview. Atascadero: 1988.

TYE, M. «Visual Qualia and Visual Content». In Crane (1992). TYE, M. *Ten Problems of Consciousness*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts: 1995.

TYE, M. *Consciousness, Color and Content*. MIT Press.
Cambridge, Massachussets: 2000.

UNGER, P. *Philosophical Relativity*. Oxford University Press. Oxford: 1984.

VON WRIGHT, G. (ed.) *Problems in the Theory of Knowledge*. Nijhoff, Haia: 1972.

WALLBOTT, H. 1988. «In and Out of Context: Influence of Facial Expression and Context Information on Emotion Attributions». *British Journal of Social Psychology, 27*, pp. 357-69.

WELBOURNE, M. *Knowledge*. Acumen. Chesham: 2001. WHITEHEAD, A *Science and the Modem World*. Cambridge University Press. Cambridge: 1926. (*Ciência e o Mundo Moderno*. Trad. Alberto Barros. Ulisseia. Lisboa: 1958.) WILDE, O. 1895. *The Importance of Being Earnest*. Penguin. Harmondsworth: 1985. *(A Importância de Ser Earnest*. Trad. Januário Leite. Relógio d'Água. Lisboa: 2003.)

WILLIAMS, B. «Knowledge and Reasons». In Von Wright (1972).

WILLIAMS, B. 1995. «Ethics». In Grayling (1995).

WILLIAMS, B. *Problems of Knowledge: A Criticai Introduction to Epistemology*. Oxford University Press. Oxford: 2001. WILLIAMS, T. 1947. *A Streetcar Named Des ire*. Reimp. in *A Steetcar Named Desire and Other Plays*. Penguin. Harmondsworth: 1962. *(Um Eléctrico Chamado Desejo e Outras Peças*. Trad. Helena B. Nogueira. Relógio d'Agua. Lisboa: 2009.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press. Oxford: 2000.

WITTGENSTEIN, L. 1953. *Philosophical Investigations*. D. G. E. M. Anscombe, R. Rhees e G. von Wright. Blackwell. Oxford: 1953. (*Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*. Trad. M. S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 1987.)

WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Ed. G. E. M. Anscombe e G. von Wright. Blackwell. Oxford: 1967. (*Fichas Zettel*. Trad. Ana B. da Costa. Edições 70. Lisboa: 1989.)

Filmes

Aconteceu no Oeste, r. de S. Leone, 1968.
A Fúria da Razão, r. de D. Siegel, 1971.
Agnes de Deus, r. de N. Jewison, 1985.
A Invasão dos Violadores, r. de P. Kaufman, 1978.
A Vida de David Gale, r. de A. Parker, 2003.
A Vida em Direto, r. de P. Weir, 1998.
A Vila, r. de H. Shymalan, 2004.
Bem Me Quer … Mal Me Quer, r. de L. Colombani, 2002. *Bladerunner,* r. de R. Scott, 1982.
Cabaret, r. de B. Fosse, 1972.
Capricorn One, r. de P. Hyams, 1978.
Corre Lola Corre, r. de T. Tykwer, 1998.
Dark City – Cidade Misteriosa, r. de J. Carpenter, 1974. *De Olhos Abertos,* r. de A. Amenábar, 1997.
Desafio Total, r. de P. Verhoeven, 1990.
Destinos nas Trevas, r. de C. Eastwood, 1971.
Dois Homens e Um Destino, r. de G. Hill, 1969.
Doze Homens em Fúria, r. de S. Lumet, 1957.
Em Busca da Verdade, r. de I. Bergman, 1961.
ExistenZ, r. de D. Cronenberg, 1999.
Extreme Measures, r. de M. Apted, 1996.
Fight Club, r. de D. Fincher, 1999.
Há Lodo no Cais, r. de E. Kazan, 1954.
Homem com Dois Cérebros, r. de C. Reiner, 1993.
Jogo de Lágrimas, r. de N. Jordan, 1992.
La Cité des Enfants Perdus, r. de M. Caro e J.-P. Jeunet, 1995. *Lawnmower Man*, r. de B. Leonard, 1992.
Luz de Inverno, r. de I. Bergman, 1963.
Matrix, r. de A. Wachowski e L. Wachowski, 1999. *Memento,* r. de C. Nolan, 2000.
Mulheres Perfeitas, r. de B. Forbes, 1975.
O Beijo da Mulher Aranha, r. de H. Babenco, 1985.
O *Comboio Apitou Três Vezes*, r. de F. Zinnemann, 1952.
O Despertar da Mente, r. de M. Gondry, 2004.
O Espírito do Amor, r. de J. Zucker, 1990.
O Fabuloso Destino de Amélie, r. de J.-P. Jeunet, 2001.
O Herói do Ano 2000, r. de W. Allen, 1973.
O Menino Selvagem, r. de F. Truffaut, 1969.
O Mundo do Oeste, r. de M. Circhton, 1973.
O Nosso Mundo de Ontem, r. de S. Pollack, 1973.
O Resgate do Soldado Ryan, r. de S. Spielberg, 1998.
O Sacrifício, r. de R. Hardy, 1973.
O Sétimo Selo, r. de I. Bergman, 1957.

O Sexto Sentido, r. de H. Shyamalan, 1999.
O Silêncio, r. de I. Bergman, 1963.
Os Suspeitos do Costume, r. de B. Singer, 1995.
O Último Tango em Paris, r. de B. Bertolucci, 1972.
Projeto Brainstorm, r. de D. Trumbull, 1983.
Serpico, r. de S. Lumet, 1973.
The 13the Floor, realização de J. Rusnak, 1999.
O Enigma de Kaspar Hauser, r. de W. Herzog, 1974.
Vanilla Sky, r. de C. Crowe, 2001.

gradiva

A teoria do conhecimento (ou epistemologia) é, juntamente com a metafísica, uma das disciplinas centrais da filosofia, a ela se tendo dedicado muitos dos mais importantes filósofos de todos os tempos, como Platão, Descartes, Locke, Hume, Kant, Russell e outros. Nesta introdução à teoria do conhecimento, o autor faz muito mais do que simplesmente apresentar as ideias desses filósofos sobre problemas tão debatidos como o da própria definição de conhecimento, das fontes de conhecimento, da sua possibilidade e da justificação das nossas crenças. Numa linguagem simultaneamente simples e rigorosa, o autor mostra-nos como tais ideias foram, e continuam a ser, intensamente discutidas, envolvendo-nos na sua discussão. As primeiras secções de cada capítulo apresentam de forma muito acessível, mesmo ao leitor sem grande formação filosófica, temas como a percepção, a memória, o testemunho, o conhecimento a *priori*, bem como as teorias cépticas, inatistas, empiristas, racionalistas, fundacionalistas, coerentistas, realistas e idealistas, entre outras. As secções seguintes não deixam insatisfeito o leitor interessado em aprofundar um pouco mais as discussões, familiarizando-o com os seus desenvolvimentos mais recentes, em que se destacam nomes como os de Gettier, Quine, Nozick, Rorty, Plantinga, Nagel, Goldman ou Bonjour. Um dos aspectos que torna a discussão mais viva e interessante é o frequente recurso a esclarecedores e oportunos exemplos do cinema e da literatura.

Trata-se de um livro imprescindível não só a estudantes e professores de filosofia, como a qualquer pessoa interessada em compreender as ideias dos grandes filósofos do passado e do presente.

«Claro, com grande vivacidade, e assente num completo conhecimento do ramo, o livro de O'Brien constitui um excelente texto introdutório à epistemologia.»

CHRISTOPHER HOOKWAY, Universidade de Sheffield

«De mim não aprendereis filosofia, mas antes como filosofar, não aprendereis pensamentos para repetir, mas antes como pensar.»

IMMANUEL KANT

ISBN: 978-989-616-542-0
9 789896 165420

[1] Também em português se usam os verbos «saber» e «conhecer», respectivamente. *(N. do R.)*

[2] A *rag week* é um evento anual que ocorre na maior parte das universidades britânicas: durante uma semana, os estudantes organizam concursos e espetáculos invulgares, de modo a angariar fundos destinados a ajudar os mais carenciados. *(N. do T.)*

[3] A expressão italiana *sotto voce* significa literalmente «em voz baixa». Usa-se aqui no sentido de algo que é tido em conta, mas não expresso claramente. *(N. do R.)*

[4] Também chamados «behavioristas». *(N. do R.*)